
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 06818460 9

HISTOIRE
DES RELIGIONS
DE LA GRÈCE ANTIQUE

TOME I

Paris. — Imprimerie de L. MARTINET, rue Mignon, 2.

HISTOIRE

DES

RELIGIONS

DE LA GRÈCE ANTIQUE

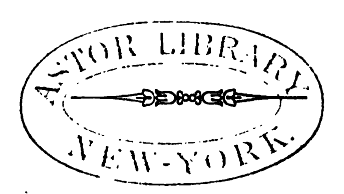
DEPUIS LEUR ORIGINE JUSQU'A LEUR COMPLÈTE CONSTITUTION

PAR

L.-F. ALFRED MAURY

TOME PREMIER

La religion hellénique depuis les temps primitifs jusqu'au siècle d'Alexandre.



PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41

1857

A

M. J.-D. GUIGNIAUT

MEMBRE DE L'INSTITUT,
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS,
OFFICIER DE LA LÉGION D'HONNEUR, ETC.

CHER MONSIEUR,

C'est vous qui m'avez inspiré le goût des études mythologiques et qui avez guidé mes premiers essais. Permettez-moi de mettre sous l'égide de votre amitié ce livre qui a bien besoin de votre indulgence; il ne peut avoir d'autre mérite à vos yeux que celui de vous prouver que vos enseignements n'ont point été sans profit pour ceux qui les ont suivis. J'ai trouvé en vous un maître; puissiez-vous reconnaître en moi un élève docile et intelligent. J'ai souvent mêlé mes propres idées à celles que j'avais puisées dans nos mutuels entretiens. Il vous appartient de juger si j'y étais autorisé. Votre beau travail sur les religions de l'antiquité a engendré le mien; comment n'aurais-je pas pour vous les sentiments d'un fils et le dévouement d'un disciple?

Votre très respectueux et bien affectionné,

ALFRED MAURY.

PRÉFACE.

Les religions des peuples de l'antiquité sont, depuis plus d'un siècle, l'objet des recherches des antiquaires et des érudits. On a non-seulement composé des traités généraux destinés à en faire connaître le système et les symboles, mais une foule de points particuliers de la mythologie sont devenus l'objet de dissertations spéciales et de travaux originaux. Le public pourrait donc être tenté de croire que le dernier mot a été dit sur les croyances des anciens, et notamment sur celles des Grecs. Cependant, en dépit d'efforts si persévérants, une lacune reste encore à combler dans l'exposé que nous possédons de l'histoire de ces religions. On n'a fait connaître qu'imparfaitement ce que l'on peut appeler leur mouvement dogmatique progressif et le développement moral qui l'a accompagné. Le caractère de toutes les divinités a été étudié; on a analysé tous les symboles et fait entre eux des rapprochements ingénieux et profonds; on a plus particulièrement appliqué la connaissance de la mythologie à l'interprétation des monuments, mais on a presque toujours perdu de vue l'essence même de ces religions, ce qui en est le fondement: je veux parler du

sentiment religieux. Il importait pourtant d'en montrer clairement le progrès ou la décadence, d'en suivre les phases à travers ces formes de culte et ces mythes qui n'en constituent que l'enveloppe.

Ce que l'on n'a pas fait ou ce que l'on n'a fait qu'incomplétement, j'ai tenté de l'exécuter pour la Grèce. Ce travail, je dois le reconnaître, était loin de présenter les mêmes difficultés qu'il offrirait pour la religion d'autres peuples anciens. Presque tous les matériaux étaient préparés, il ne s'agissait guère que de mettre en œuvre des éléments déjà recueillis. Cependant l'entreprise avait encore ses difficultés : écrire l'histoire de la religion chez les Grecs, montrer comment la notion divine se dégage graduellement du naturalisme au sein duquel elle s'était éveillée, faire sentir les rapports qui liaient le culte à la morale et l'instinct de la vertu à celui du monde invisible, c'était une grande tâche dont l'accomplissement demandait peut-être plus de développement que je ne lui en ai donné dans cet ouvrage. Mais l'esprit du lecteur se serait inévitablement perdu dans des détails trop circonstanciés ou trop spéciaux. L'abondance des faits est l'écueil de l'érudition, et quand on veut demeurer clair, il faut se résoudre à être un peu abrégé. Certaines personnes trouveront sans doute que je suis loin de mériter une pareille critique, et la multiplicité des notes et des rapprochements me vaudra même de leur part le reproche d'être diffus, confus peut-être.

C'est que je n'ai dû rien négliger pour mettre dans tout son jour la religion des Grecs, où trop de personnes ne voient encore qu'un assemblage incohérent de fables puériles, qui perdent tout leur intérêt quand on les dépouille de la grâce qui les environne.

Il y a dans les croyances de l'antiquité quelque chose de plus sérieux et de plus philosophique qui est digne des méditations des esprits les plus graves. Cette théogonie, dont les poëtes sont les auteurs, est l'image mobile des révolutions religieuses qui s'accomplirent au sein du monde antique. Pour s'expliquer ces révolutions, il faut en suivre l'ordre chronologique; il faut, comme je l'ai fait, remonter à l'origine de chaque dieu, et en observer, dans le cours des âges, les transformations successives. J'ai été ainsi amené, après être parti des origines mêmes de la société grecque, au moment où la philosophie commençant à miner le vieil édifice religieux, en tenta une restauration sous le nom d'Orphée; car c'est la prétention de tous les réformateurs religieux, de ramener le culte et la théologie à leur pureté primitive, quoiqu'ils substituent presque toujours à des doctrines anciennes des principes nouveaux dus aux progrès des idées. Je me suis arrêté là, car la seconde phase des religions de la Grèce appartient à un autre mouvement religieux, celui de Rome. Le culte hellénique, après s'être fondu avec la religion romaine, en partagea les destinées et la ruine.

J'ai pris soin en effet de bien distinguer ce qui appartient à la Grèce et à Rome; et afin d'éviter des confusions qui ont singulièrement nui à la connaissance exacte des religions helléniques, j'ai toujours désigné les divinités grecques par leur nom véritable, et je n'y ai pas substitué, comme on le fait d'ordinaire, celui des divinités latines qui leur ont été identifiées dans la suite, mais qui en étaient originairement distinctes. Toutefois, pour ne pas choquer par trop des habitudes invétérées parmi nous, j'ai conservé la forme latine des noms grecs, sous laquelle ces noms sont entrés dans notre langue. C'est ainsi que j'ai écrit ***Ulysse*** et non ***Odysseus***, ***Hercule*** et non ***Héraclès***, ***Proserpine*** et non ***Perséphoné***, ***Esculape*** et non ***Asclépios***, tandis que j'ai conservé les noms d'***Athéné***, d'***Aphrodite***, de ***Poséidon***, etc., qui désignaient, chez les Grecs, des divinités essentiellement différentes de ***Minerve***, de ***Vénus***, de ***Neptune***, etc. Par les mêmes motifs j'ai maintenu les terminaisons latines ou même françaises pour les noms grecs qui se sont popularisés avec cette forme, et j'ai adopté l'orthographe grecque pour ceux qui n'avaient point encore reçu dans notre langue en quelque sorte droit de cité.

Afin que rien ne vînt interrompre un exposé chronologique des faits que j'ai crus nécessaires pour donner une idée exacte du mouvement des croyances religieuses, je me suis vu forcé, à plusieurs reprises, de revenir sur le même sujet. Dans un pareil ensemble de faits, il est diffi-

cile d'éviter des répétitions et d'épuiser successivement les différentes matières.

La pensée de cet ouvrage m'a été inspirée par le beau livre de M. Creuzer, sur les religions de l'antiquité, dont M. Guigniaut s'est montré un si habile interprète. Le savant allemand avait cherché à saisir la liaison des mythes et des symboles, mais il a négligé le côté historique et pragmatique; il a considéré les religions de l'antiquité comme un grand tout dont il a donné un exposé synthétique. Mon travail, au contraire, est une œuvre d'analyse: je suis le progrès des idées, par cela seul que je m'attache à marquer les époques; car rien n'est immobile dans ce qui touche à l'homme, quoique le fond sur lequel ce mouvement s'accomplit demeure immuable. Les religions ont été, chez les anciens, des formes plus ou moins passagères d'un sentiment éternel. La religion s'est tour à tour agrandie, altérée, transformée, elle n'est jamais morte; et quand on pouvait la croire éteinte, comme le phénix elle renaissait sur son bûcher. Ce spectacle a été le prélude du christianisme, dont le polythéisme antique ne fut qu'une longue préparation. Voilà ce qui donne à cette histoire un intérêt égal à celui que présentent les événements les plus graves et les plus dramatiques. En effet, sous cette série de mythes et de créations théogoniques, on sent que s'agitent les plus grands problèmes que puisse poursuivre notre inquiète curiosité. L'homme cherche Dieu; il s'égare souvent, mais quelquefois il

en entrevoit le caractère ou en pressent l'immensité. J'essayerai, dans ce livre, de raconter ces incertitudes, ces écarts et parfois ces heureuses rencontres. C'est, en un mot, la vie de l'esprit que j'esquisserai dans ce qu'elle a de plus noble et de plus pur.

HISTOIRE
DES RELIGIONS
DE LA GRÈCE ANTIQUE.

CHAPITRE PREMIER.

LES POPULATIONS PRIMITIVES DE LA GRÈCE.

La comparaison du sanscrit et des différents idiomes de l'Europe avec la langue grecque a démontré que la nation qui parlait cette dernière langue appartenait à une grande famille de peuples dont le berceau doit être cherché dans la contrée comprise entre la mer Caspienne, les déserts de l'Asie centrale, et la chaîne de l'Hindou-Koh. On suit, comme à la trace des noms des lieux et des mots, la route que prirent dans leur migration les tribus sorties de cette antique patrie. En se séparant, les populations indo-européennes conservèrent non-seulement un fond de langage commun, mais un ensemble de traditions, de croyances et d'usages qui permet de vérifier le lien de parenté que nous révèle d'autre part la philologie comparée. Plus on remonte haut dans l'histoire de ces populations, plus on retrouve d'analogie entre les physionomies religieuses et morales des races indo-européennes. L'étude des Védas, les monuments de la plus ancienne société indienne, nous fournit des éléments curieux de comparaison avec ce que nous retracent les

premiers écrivains de la Grèce. Nous ignorons l'histoire des populations primitives qui vinrent s'établir en ce pays, mais nous pouvons, par voie d'induction, découvrir dans quel état elles se trouvaient quand elles mirent le pied sur le littoral méditerranéen. Nous n'avons pour cela qu'à rapprocher ce que nous savons des Aryas au moment de leur arrivée dans l'Hindoustan, et les indications que nous tirons çà et là des auteurs grecs.

Les populations qui, au ve et au vi^e^ siècle avant notre ère, parlaient une langue commune, le grec, constituaient un certain nombre de nations qui se groupaient en quatre races ou branches : les Achéens, les Éoliens, les Doriens, et les Ioniens, auxquels il faut rattacher d'autres races ou nations très vraisemblablement de la même famille, mais dont le lien de parenté était moins étroit, telles que les Léléges, les Cariens et les Lydiens, du moins ceux des âges postérieurs, les Phrygiens, les Thraces, les Caucones, les Dryopes, etc. Plusieurs populations avaient été absorbées peu à peu dans ces nationalités comparativement récentes, de même que celles-ci furent à leur tour confondues et absorbées en un seul peuple sous le nom générique d'*Hellènes*. Entre ces populations auxquelles convient plus particulièrement l'épithète de *primitives*, se placent en première ligne les Pélasges. Ceux-ci étaient, au dire d'Hérodote [1], les ancêtres des Ioniens, et les Éoliens avaient dans le principe aussi porté leur nom. Ce nom survécut longtemps à la disparition du peuple qu'il désignait; une grande incertitude règne sur son étymologie. Des deux hypothèses les plus vraisemblables qui ont été

[1] Hérodot., I, 56; VII, 95. Denys d'Halicarnasse fait venir les Pélasges de l'Achaïe (*Ant. rom.*, I, c. XVII, p. 45, édit. Reiske).

proposées à cet égard, l'une admet que ce mot doit être entendu avec le sens de *nomades*, *errants*, l'autre comme signifiant *anciens*, *vieux*. Fréret, qui s'est prononcé en faveur de la seconde, allègue des raisons qui ont beaucoup de poids [1]. M. d'Eckstein a récemment proposé une étymologie tirée du sanscrit, et d'après laquelle ce mot serait formé de la racine *pel* impliquant l'idée de mouvement vers ou de [2]. Aux plus beaux temps de la Grèce, les traditions, les idées, les usages des Pélasges étaient encore vivants en Arcadie, en Épire, en Thessalie, contrées où avaient été leurs principaux établissements, et qui, à raison de leur position et de leur caractère topographique, étaient restées davantage à l'abri des bouleversements et des révolutions auxquels furent si souvent en proie les autres parties de la Grèce [3].

L'Arcadie continua jusque dans les temps postérieurs

1 Fréret, dans ses *Observations sur l'origine et l'ancienne histoire des premiers habitants de la Grèce* (p. 87 et 88), a soutenu que le nom de Pélasgos (Πελασγός) appartient au même radical que les mots παλαίχθων, πελίος, πελάγων, πελλήτος, et qu'il signifie *vieux*, *ancien*. Si cette étymologie est exacte, et elle est certainement très vraisemblable, le sens du nom de Pélasges serait le même que celui de *Grecs*, formé des mots γραΐς, γραῦς, γραῖα, γραῖος, qui signifient *vieux*, *antique*. Et dans ce cas, on aurait là une preuve nouvelle de l'identité de la race pélasgique et de la race grecque. Quoi qu'il en soit, Fréret a fort bien montré que l'explication du mot Pélasges par le sens d'*errants*, de *dispersés*, serait peu admissible, et qu'elle repose sur une interprétation trop générale d'une épithète donnée par Strabon à certains Pélasges.

2 Cette racine *pil* ou *pel* suit plusieurs conjugaisons : *pelati* et *pelayati* signifient également : *il marche*, *il va au loin*, *il est renvoyé*, *expulsé*, *chassé*. — Voy. *Athenæum français*, ann. 1856, p. 504, 505.

3 Pausanias (II, c. 13, § 1) nous apprend que l'Arcadie fut la seule province du Péloponnèse qui resta à l'abri des bouleversements amenés dans cette péninsule par le retour des Héraclides. Le fait que les Arcadiens étaient le seul peuple du Péloponnèse qui s'attribuât l'autochthonie

à recevoir le nom de Pélasgie (Πελασγίη [1]), qu'on étendit parfois à tout le Péloponnèse [2]. Suivant une tradition qui, toute fabuleuse qu'elle est, n'en a pas moins une valeur ethnologique, Lycaon, fils de Pélasgus, avait bâti Lycosure sur le mont Lycée [3]. Les fils de Lycaon fondèrent dans les divers cantons de l'Arcadie, province qui comprenait originairement l'Élide et s'étendait jusqu'à la mer, vingt-sept villes, entre lesquelles il faut citer Orchomène, Palantium, Trapezos, Ménale, Tégée, Mantinée, Lycaée, Hérée [4].

Les anciennes traditions de l'Argolide remontaient également aux Pélasges. Argos reçoit dans Homère [5], l'épithète de *pélasgique*, et la citadelle devait, d'après une légende populaire, son nom à Larissa, fille de Pélasgus [6], héros auquel une des plus anciennes villes de l'Arcadie, Parrhasia, faisait également remonter son origine [7].

La Thessalie a été, comme le Péloponnèse, désignée sous le nom de *Pélasgie* [8]. Strabon nous apprend que les

(Pausanias, V, 1, § 1), montre qu'ils devaient descendre des anciens habitants, les Pélasges. Eschyle donne de même pour père à Pelasgus, Palaechthon, personnification des autochthones, comme l'indique ce nom (*Suppl.*, 248).

[1] Voy. Eustath., *ad Iliad.*, II, v. 603; *in Dionys. Perieg.*, V, 403, 407. Plin., *Hist. nat.*, IV, 10.

[2] Ephor. ap. Strabon., V, p. 221. Stephan. Byzant., v° Πελοπόννησος. Plin., *Hist. nat.*, IV, 5.

[3] Pausanias, VIII, 2, § 1.

[4] Pausanias, VIII, 3, § 1.

[5] Homer., *Iliad.*, IV, v. 681. Steph. Byzant., v° Πελασγία. — D'après Euripide (*Fragm. Archel.*, 2, édit. Matth.), les Pélasgiotes d'Argos reçurent de Danaüs le nom de *Danaens.*

[6] Pausanias, II, 23, § 9.

[7] *Schol. Eurip. Orest.*, 16. Steph. Byzant., v° Παῤῥασία.

[8] Homer., *Iliad.*, IV, v. 681. Steph. Byzant., v° Πελασγία. — D'après

Pélasges avaient occupé toute cette contrée [1], et l'un de ses cantons continuait, du temps de ce géographe, à recevoir le nom de *Pélasgiotide* [2]. On trouve en Thessalie une Argos [3] qui, comme toutes les villes ainsi appelées, devait sa construction aux Pélasges [4]. Les populations pélasgiques s'avancèrent même jusqu'en Macédoine [5].

L'Épire était toute pélasgique [6]. Les Pélasges habitaient en effet au couchant de la Thessalie, jusqu'à la mer Ionienne, et étaient répandus dans l'Épire propre, la Chaonie et les pays des Molosses. Cette circonstance fit, au dire de Strabon [7], étendre l'appellation de *nations pélasgiques* aux diverses peuplades épirotes, et la Chaonie reçut en particulier le nom de *Pélasgide*.

Nous ne connaissons pas la langue des Pélasges; mais à en juger par le petit nombre de mots que les anciens nous en ont transmis, elle n'était pas fort éloignée du grec [8]. Toutefois les Hellènes, au temps d'Hérodote, ne la

Euripide (*Fragm. Archel.*, 2, édit. Matth.), les Pélasgiotes d'Argos reçurent de Danaüs le nom de *Danaens*.

[1] IX, p. 430.

[2] Strabon., V, p. 220.

[3] Cf. Niebuhr, *Histoire romaine*, trad. Golbery, t. I, p. 44.

[4] L'Argos pélasgique, πελασγικὸν Ἄργος (Strabon., VIII, p. 369), que l'on trouve désignée ensuite par le nom de πελασγικὸν πεδίον. Le mot Argos signifiait une plaine, en langue pélasge (Cf. Strabon., VIII, p. 372). Il y avait aussi une Argos en Achaïe, dont la citadelle portait le nom également pélasge de Larisse (Strabon., VIII, p. 370).

[5] Eschyle donne pour frontière au pays des Pélasges le Strymon et l'Algos. (Æschyl., *Suppl.*, v. 248. Cf. Niebuhr, *op. cit.*, p. 44.)

[6] Strabon., V, p. 221.

[7] Strabon., *ibid.*

[8] La plupart des noms donnés comme Pélasges, Παῤῥασία, Τραπεζοῦς, Τέγεα (de Τέγος), Κρανααί (de κραναός), Κρήστων (de χρηστός), etc. Toutefois plusieurs des mots pélasges rappellent encore plus le latin que le grec. Tels sont Larissa (Λάρισσα), qui semble appartenir au même radical

comprenaient pas, du moins telle qu'elle s'était conservée dans d'anciennes colonies pélasgiques des bords de l'Hellespont[1]. L'historien d'Halicarnasse la qualifie de barbare, mais cette qualification n'a aucune signification spéciale dans sa bouche[2]; elle montre seulement que le pélasge était plus qu'un dialecte du grec. Le pélasge paraît avoir été une langue plus dure et plus gutturale que le grec[3], et par là il se rattachait davantage à l'éolien. Cette parenté plus étroite du dialecte éolique et du pélasge s'explique d'autant mieux, que la race éolique constituait, à proprement parler, la souche principale des Hellènes. Strabon nous apprend[4] que tous les Grecs situés hors de l'isthme, excepté les Athéniens, les Mégariens et les Doriens des environs du Parnasse, portaient encore de son temps le nom d'Éoliens. Les Achéens étaient Éoliens d'origine[5]. Le même Strabon observe que le dialecte dorique était né d'une altération de l'éolique, et que celui-ci continua à être parlé par les peuples qui demeurèrent

que le latin *Lar*; Παλάντιον, qui n'est autre que le latin *Palatium*; Ἄργος, *lieu découvert*, *plaine*, où apparaît le même radical que dans le verbe latin *arguere*, faire voir; Orchomène, Ὀρχομενός, qui n'est vraisemblablement qu'une forme de Τάρχων, *Tarquinii*. Ces analogies se comprennent aisément : le latin nous offre une forme plus ancienne et plus voisine du sanscrit que le grec.

[1] C'étaient les villes de Crestone et de Placie. (Voy. Herodot., I, 57, édit. Baehr, t. I, p. 139, note.)

[2] Les Grecs désignaient ainsi toutes les nations qui n'étaient pas purement helléniques. Voyez à ce sujet les judicieuses observations de La Nauze, dans les *Mémoires de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XXV, p. 117.

[3] Voyez, sur la langue des Pélasges, Sturz, *De dialect. macedon.*, p. 11; Herbert Marsh, *Horæ pelasgicæ*, Cantab., 1815, et un Mémoire dans le *Mus. cantab.*, VI, 234.

[4] Strabon., VIII, p. 333.

[5] Strabon., *ibid.*

séparés du contact des Doriens, tels que les Arcadiens et les Éléens [1]. Les patois locaux du Péloponnèse offraient presque tous un fond éolique [2].

Pour découvrir des vestiges de la langue pélasgique, il faut rechercher les mots communs au grec et au latin, les noms de localités qui affectent la même forme en Grèce et en Italie. La tradition, nous donnant l'Italie comme ayant originairement été peuplée par les Pélasges [3], il y a lieu de croire que les traits communs aux populations primitives des deux pays sont des caractères de la race pélasgique.

Ainsi que le remarque M. Th. Mommsen [4], les mots qui se retrouvent à la fois dans le sanscrit, et dans les langues de l'Europe, sans avoir sensiblement changé de forme et de signification, nous donnent la mesure du degré de civilisation qu'avaient atteint les tribus, sœurs des Âryas, à leur arrivée en Europe. Tous les mots qui dénotent l'existence d'une vie nomade sont les mêmes [5]. Les animaux domestiques dont nous trouvons l'élève établie chez les Grecs, dès la plus haute antiquité, leur étaient connus; ils avaient des bœufs [6], des chevaux [7], des

[1] Strabon., *ibid.*

[2] Strabon., *ibid.*

[3] Strabon., V, 220. — Voy. Niebuhr, *Hist. rom.*, trad. Golbery, t. I, p. 44.

[4] *Römische Geschichte*, t. I, p. 12, 13.

[5] Mommsen, *ibid.* Bétail, en sanscrit *paçu*, en latin *pecus*; en vieux prussien *pecku*, en grec πῶυ, en goth *faihu*.

[6] Sanscrit *go*, *gaûs*, latin *bos*, grec βοῦς, bœuf; se retrouve dans le *kuh*, vache (allemand), de même que le latin *vacca* est la reproduction du zend *vâkhsha*, bœuf. (Voy. A. Kuhn, *Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker*, ap. Weber, *Indische Studien*, I, p. 340, 341.)

[7] Cheval, en sanscrit *açva*, en zend *açpa*, en grec ἵππος et ἴκκος, en latin *equus*. (Kuhn, *loc. cit.*, p. 341.)

chiens[1], des brebis[2], des porcs[3], des chèvres[4], des oies[5].

De même, la comparaison des mots nous apprend que les populations asiatiques, émigrées en Europe, savaient atteler les chevaux et les bœufs à des chars[6], mais elles ne pratiquaient guère encore l'art de l'équitation[7]. Elles avaient appris à travailler les métaux, et fourbissaient des armes, et façonnaient des objets de parure[8]. Quoique nomades, les premiers envahisseurs n'habitaient pas sous des tentes comme les Arabes, ou sur des chariots comme les Scythes; ils savaient construire des demeures fixes[9], et les premiers éléments de l'agriculture ne leur étaient

[1] Chien, en sanscrit *çvan*, en grec κύων, en latin *canis*. (Kuhn, *loc. cit.*)

[2] Brebis, en sanscrit *avis*, en latin *ovis*, en ombrien *ovs*, en slavon *ovtza*, en grec ὄϊς.

[3] Porc, en sanscrit *sûkara*, c'est-à-dire vraisemblablement l'animal qui grogne, en latin *sus*, en grec ὗς (συβώτης), en ancien haut allemand *sû* (*sau*). (Kuhn, p. 342.)

[4] Bouc, en sanscrit *urana*, d'où le lithuanien *baronas*, le polonais *baran*, le tchèque *beran*, qui a été transporté au bélier, le grec ἀρνός; le sanscrit *ayâ* reparaît dans le grec αἴξ, l'erse *agh*, l'irlandais *aighe*, le lithuanien *ożis* (prononcez *ojis*). Cf. le latin *hædus*, le sabin *fedus*, le goth *gaitsa*, etc. (Kuhn, p. 343.)

[5] Oie, sanscrit *hansa*, irlandais *ganra*, latin *anser*, ancien haut allemand *kans*, grec χήν, χηνός, russe *ghousse*, tchèque *hus*. (Kuhn, 345.)

[6] Le sanscrit *jugam* se retrouve dans le latin *jugum*, le grec ζυγόν, l'allemand *Joch*. De même le sanscrit *akshas* s'est conservé dans le latin *axis*, le grec ἄξων, ἅμαξα.

[7] Au temps d'Homère, les Grecs ne pratiquaient que peu l'équitation. (Voy. Fréret, *Mém. de l'Acad. des insc.*, VII, p. 286, sq.)

[8] Voyez ce que dit Benfey (*Griechisch. Wurzellexicon*, t. I, p. 466) sur les mots σίδηρος et *aurum*. Argent, en sanscrit *radjata*, en zend *erezata*, en grec ἀργύριον, en latin *argentum*.

[9] Le sanscrit *dama* a donné naissance au grec δόμος, au latin *domus*, au slave *dom*. Le sanscrit *dvâr*, *dvâra*, porte, se retrouve dans le θύρα grec, le goth *dauro*, l'ancien haut allemand *turi*, le latin *fores*, le lithuanien *durrys*, l'irlandais *doras*. Sanscrit *veça*, grec οἶκος, latin *vicus*,

point étrangers [1]. Mais ces tribus ne remuaient encore que faiblement le sol pour lui confier la semence, et c'est seulement une fois arrivées en Europe, qu'elles apprirent à manier la charrue, à semer les différentes espèces de graines, à cultiver les légumes, à planter la vigne, et à presser l'olive pour en retirer de l'huile [2]. Le grain faisait la base de leur nourriture, et c'était par ce mode d'alimentation qu'elles se distinguaient des peuples barbares, condamnés au contraire, dans leur opinion, à vivre de glands et de faînes [3], tandis que l'usage des

goth *veihs*, zend *viç*; sanscrit *puri*, *pur*, *pura*, grec πόλις. (Voy. Kuhn, p. 360, 361.)

[1] Voy. Kuhn, *op. cit.*, p. 356, 357. Les mots qui se rapportent à la vie agricole existent avec le même sens en latin et en grec, mais on ne les retrouve pas avec leur sens particulier en sanscrit. Je citerai comme exemples : *ager*, ἀγρός; *aro*, *aratrum*, ἀρόω, ἄροτρον; *ligo*, λαχαίνω; *hortus*, χόρτος; *hordeum*, κριθή; *cicer*, κέγχρος; *milium*, μελίνη; *vinum*, οἶνος; *oliva*, ἐλαία. (Cf. Mommsen, *Römisch. Geschichte*, t. I, p. 15.)

[2] Dans Homère, les Grecs sont plusieurs fois qualifiés de *sitophagès*, par opposition aux peuples barbares (*Odyss.*, IX, 191). On voit, par un passage de l'*Odyssée* (X, 101), que la culture et le labourage étaient pour les Grecs des preuves de civilisation.

[3] Les Grecs, ayant conservé un vague souvenir de leur migration en Grèce et de l'introduction qu'ils y portèrent de la culture des céréales, prétendaient avoir doté ce pays de l'agriculture, que leur avait enseignée un de leurs héros (voy. Xenophon., *Histor. græc.*, III, c. 3, § 6). La légende athénienne attribuait l'invention de l'agriculture à Triptolème. Sous l'allégorie de ses relations avec Déméter, les poëtes nous le représentent enseignant au peuple d'Éleusis à cultiver le sol et à y semer le grain (Homer., *Hymn. in Cerer.*, 153, 474, 477; Pausan., I, 14, § 2, 38, § 6). D'après la tradition arcadienne (Pausan., VIII, 4, § 1; Steph. Byzant., v° Φηγεία), il avait tiré les hommes des forêts où ils subsistaient d'herbes et de racines, et leur avait appris à se nourrir de faînes et de glands doux (φήγος). Les Pélasges de Dodone consacrent à leur dieu suprême cet arbre (φήγος), dont le nom appartient au même radical que le verbe (φαγεῖν) manger. Pausanias nous dit d'ailleurs que

viandes leur était déjà antérieurement connu, et qu'elles l'assaisonnaient avec du sel [1]. Non-seulement les tribus asiatiques qui pénétrèrent en Europe se servaient de chars, mais elles avaient aussi des embarcations [2]; toutefois ce n'étaient encore que de frêles esquifs qu'elles ne savaient gréer ni de mâts ni de voiles.

Sous le rapport des notions scientifiques, ces populations, quoique certainement encore très ignorantes, appliquaient cependant aux divisions de l'année les révolutions périodiques de la lune [3], et leur système numéral [4] était déjà décimal.

la faîne demeura longtemps la nourriture d'une partie des peuples de l'Arcadie. Une légende postérieure rapportait que Triptolème avait enseigné à Arcas à faire le pain : ce qui montre que dans les traditions helléniques la connaissance du blé avait été apportée aux Pélasges d'Arcadie par les habitants d'Éleusis. Pausanias dit qu'Arcas fit connaître aux Arcadiens l'art de faire le pain et d'employer la toison de leurs troupeaux. Il est à remarquer que cet auteur, au lieu de faire d'Arcas l'ancêtre des Arcadiens, conformément à la tradition locale, le donne pour successeur à Nyctimus, qui se place à la fin de l'époque pélasgique représentée par le meurtre de Lycaonides. Athènes avait, du reste, fait accepter dans toute la Grèce l'opinion que c'était sur son territoire que la culture du blé avait été découverte. Nous savons par Isocrate (*Paneg.*, p. 107, 108) que la plupart des villes grecques envoyaient à Athènes, en commémoration de ce bienfait, les prémices de leurs moissons.

[1] Sel, en sanscrit *saras*, en latin *sal*, en grec ἅλς.

[2] Barque, embarcation, en sanscrit *naûs*, en latin *navis*; en grec ναῦς; esquif, en sanscrit *plava*, en grec πλοῖον, répondent à l'ancien haut allemand *pfluoch*, *fluoch*, *ploh*, à l'ancien norvégien *plogr* (Cf. Kuhn, *op. cit.*, p. 355). Rame, en sanscrit *aritram*, en grec ἐρετμός, en latin *remus*. Mais les mots *velum* (de *vehere*), *malus*, *antenna*, sont exclusivement latins, ce qui montre que ces agrès étaient tout latins d'origine. (Mommsen., *loc. cit.*)

[3] Mois, en latin *mensis*, en grec μήν, de *mâ-sa*, *mos*, la lune, en zend *mâo*, ancien haut allemand *mâno*, gaélique, *mios*. (Cf. Benfey, *Griech. Wurzell.*, II, p. 33.)

[4] Voyez les grammaires sanscrites.

Nous pouvons donc nous faire une idée des premières populations de la Grèce, et en particulier des Pélasges. C'étaient des tribus divisées entre elles, comme presque toutes les tribus primitives, et formant seulement des confédérations plus ou moins durables. Suivant la contrée qu'elles habitaient, ces tribus avaient adopté un genre de vie un peu différent : tandis que celles du Péloponnèse avaient introduit l'agriculture chez les premiers indigènes qui se nourrissaient des fruits des arbres, et en particulier de glands doux [1], celles de la Thessalie étaient presque

[1] Le gland doux paraît avoir été la première nourriture des habitants de l'Arcadie et même de l'Épire. Pélasgus, le premier instituteur du genre humain, d'après la tradition arcadienne conservée par Asius (Pausan., VIII, c. 1, § 2; Steph. Byzant., v° Φηγεία), tire les hommes des forêts, où ils subsistaient d'herbes et de racines, et leur apprend à se nourrir de faînes ou de glands doux (φήγος). Ce fruit paraît encore avoir été la nourriture des premiers Pélasges. Ceux de Dodone consacrèrent à leur dieu suprême l'arbre qui les produit, et dont le nom (φήγος) appartient au même radical que le verbe manger (φαγεῖν). Pausanias (I, c. 17, § 5; VIII, c. 12, § 1) nous dit d'ailleurs que la faîne demeura longtemps la nourriture d'une partie des peuples de l'Arcadie. Pline rapporte (*Hist. nat.*, VII, 57) que, d'après la tradition grecque, Cérès, c'est-à-dire Déméter, avait substitué le froment au gland doux, dont les hommes s'étaient jusqu'alors nourris, ce que rappellent les vers si connus de Virgile :

> Prima Ceres ferro mortales vertere terram
> Instituit : cum jam glandes, atque arbuta sacræ
> Deficerent sylvæ, et victum Dodona negaret.
> (*Georg.*, I, 147-149.)

Hésiode (*Op. et Dies*, I, 230, 231) nous représente les hommes ayant, à l'origine des sociétés, les glands de chêne en abondance, et Plutarque (*Coriolan.*, § 3, p. 80, edit. Reiske) désigne le fruit du chêne (βάλανος) comme ayant fourni primitivement à l'homme sa nourriture (Cf. Plutarch., *De usu carn.*, I, 2). L'oracle de Delphes, consulté par les Arcadiens et les Azaniens sur les causes d'une stérilité qui avait frappé leur territoire, les appelle βαλανηφάγοι, *mangeurs de glands* (Pausan., VIII, c. 42, § 4; Cf. Herodot., I, 66). Le gland doux

exclusivement pastorales; elles faisaient paître de grands troupeaux de bœufs; et de même que les *gauchos* de l'Amérique du Sud, elles avaient contracté l'habitude d'être presque constamment à cheval [1]. Dans l'Attique les occupations agricoles, et en particulier la culture du blé et de l'olivier, avaient pris un développement considérable, en sorte qu'Athènes devint l'institutrice d'une partie de la Grèce pour l'agriculture [2]; c'est ce qui résulte d'un ensemble de traditions héroïques [3].

Il devait d'ailleurs exister entre les diverses tribus pélasgiques la même inégalité intellectuelle et sociale

est encore la nourriture de certaines populations montagnardes peu civilisées. Les tribus des Yezidis, par exemple, qui habitent le versant occidental des monts Sindjar, mangent des glands dans les temps de disette (voy. *Rev. Britann.*, 5e sér., t. I, p. 145).

[1] Le nom de Centaures donné aux habitants primitifs de la Thessalie indique une population de bouviers; car ce nom est dérivé de κεντεῖν, piquer, et ταῦρος, taureau; il rappelle l'usage où sont les conducteurs de bœufs de mener ces animaux avec l'aiguillon; et la forme demi-homme et demi-cheval qui leur est attribuée par les poëtes et les artistes rappelle un peuple cavalier. (Voy. *Schol. Pindar.*, edit. Boeckh, p. 319; Servius, *ad Georg.*, III, 115; Eustath., *ad Homer.*, p. 527, 43; Cf. K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 192 et suiv.)

[2] D'après la légende athénienne, l'inventeur de l'agriculture fut Triptolème. Sous l'allégorie de ses relations avec Déméter, les poëtes nous le montrent apprenant au peuple d'Éleusis à cultiver le sol jusqu'alors stérile, et à lui confier les semences afin de récolter ensuite le grain. (Voy. Homère, *Hymn. in Cerer.*, V, 153, 474, 477. Pausanias, I, c. 14, § 2; c. 38, § 6.)

[3] Une légende grecque rapportait que Triptolème avait enseigné à Arcas à faire le pain (Pausan., VIII, c. 4, § 1). Nous savons par Isocrate (*Paneg.*, p. 107, 108) que la plupart des villes grecques envoyaient à Athènes, en commémoration du bienfait dont elles lui étaient redevables, les prémices de leurs moissons, et lorsque quelques-unes voulurent se dispenser d'envoyer ce tribut annuel, l'oracle de Delphes déclara qu'elles ne pouvaient sans crime manquer à l'accomplissement de ce devoir religieux.

qu'on remarque entre les tribus sauvages de l'ancien et du nouveau monde[1]. Chaque tribu avait son chef, et, suivant le mérite personnel de celui-ci, qui était comme l'âme de la tribu, les hommes qui la composaient étaient plus ou moins avancés. Le climat et la disposition de ces populations clair-semées eurent certainement aussi une influence notable sur leur caractère et leurs mœurs[2]. La douceur de la température, si favorable au développement de l'intelligence, comme les anciens l'avaient déjà

[1] Cette inégalité, comme l'a fort bien observé M. S. George Morton, n'était nullement un indice de diversité d'origine, mais de diversité de condition. (Voy. *An inquiry into the distinctive characteristics of the aboriginal race of America, read at the annual meeting of the Boston Society of natural history*, april 27, 1842.)

[2] C'est ce qu'on observait dans les clans écossais, reste de l'ancienne division celtique en tribus. Le laird du clan était le patriarche et le chef absolu; sa volonté tenait lieu de loi, et les membres du clan étaient comme les membres de sa famille. Cela avait également lieu chez la plupart des tribus indiennes de l'Amérique. Elles étaient organisées par le lien *totémique* et avaient chacune à leur tête un *sachem*, *micco*, *ogima*, *rakawana* ou *inca* (voy. H.-R. Schoolcraft, *Historical and statistical information respecting the history of the Indian tribes of the U. S.*, part. I, p. 193; part. III, p. 62). Les tribus du nouveau monde continuent de présenter la même organisation. Encore aujourd'hui, les naturels du Chili sont divisés en une foule de petites peuplades qui ont chacune leur cacique et qu'aucun lien ne rattache à un centre d'autorité, bien qu'on désigne plusieurs groupes de ces peuplades par des noms collectifs, tels que Araucanos, Huilliches, Pegunches, Puelches (voy. Dumont d'Urville, *Voyage au pôle sud*, t. III, p. 273 et suiv.). Il me paraît en avoir été de même des Pélasges. Quoiqu'ils aient été désignés par les Hellènes sous un nom collectif, ils formaient réellement des tribus indépendantes, dont l'existence était attachée à leur chef, chef dont ils portaient le nom, de même que les *tenants* portaient le nom du laird (voy. Logan, *The Scottish gaël*, t. I, p. 173). C'est ce qui explique pourquoi les Grecs cherchaient l'origine du nom de tous les anciens peuples dans celui d'un chef primitif, et forgeaient ce nom d'après celui du pays. Ils suivaient la tradition qui s'était conservée parmi eux d'un système primitif de dénomination ethnologique.

observé [1], dut valoir de bonne heure aux tribus maritimes une supériorité marquée sur celles qui restèrent dans les forêts et les gorges des montagnes. De là, la prépondérance des Ioniens, et plus tard celle des Athéniens et des Lacédémoniens sur les autres peuples de la Grèce; de là l'état arriéré des Arcadiens et des Étoliens. Les Centaures et les Lapithes apparaissent toujours comme des types de sauvagerie sur lesquels vinrent se greffer, ainsi que je le montrerai plus loin, des traditions mythologiques apportées de l'Asie [2]. J'ai dit que les populations venues de l'Asie en Europe savaient l'art de construire des demeures fixes. La tradition grecque est, à cet égard, d'accord avec la philologie.

Cette tradition faisait remonter aux Pélasges les constructions en appareil énorme et irrégulier dont on rencontre encore aujourd'hui dans la Grèce de nombreux vestiges [3]. La ville de Lycosure notamment, dont l'origine

[1] Voy. Plin., *Hist. nat.*, II, c. LXXX, p. 78.

[2] Homère qualifie les Centaures de φῆρες ὀρεσκῷοι, λαχνήεντες (*Iliad.*, I, 268; II, 743). Les Lapithes paraissent avoir dû leur nom à leurs habitudes de brigandage (de λαπάσσω, *piller*, *saccager*). Tout ce que les anciens rapportent de ces deux peuples annonce des habitudes fort barbares (Cf. Hesiod., *Scut. Herc.*, 188; Apollon., *Argon.*, I, 64; Diodor. Sic., IV, 12; Orph., *Argon.*, 170). Les noms qui sont attribués sur les monuments figurés aux Centaures rappellent ces mêmes idées: C'est ἄγριος, le sauvage; πετραῖος, le rocailleux; μελαγχαίτης, qui a les crins noirs; πυρός, le roux, etc. (Cf. Gerhard, *Archæolog. Zeitung*, t. III, p. 270, 1850, n° 23.)

[3] Telles sont les murailles encore subsistantes de Tirynthe, d'Orchomène, de Lycosure. Elles sont construites en pierres de forme polygonale, non taillées, dont les joints, au lieu d'être unis par du ciment, sont remplis avec des pierres de petite dimension. D'autres constructions du même genre qu'on rencontre en Thessalie, en Épire, dans l'Asie Mineure et la Grèce propre, offrent un appareil un peu moins irrégulier, un commencement de taille et un meilleur système de joints:

est certainement pélasgique[1], présente des restes de ce genre[2]. C'était surtout sur le sommet des montagnes ou des collines que ce peuple élevait ces remparts gigantesques. Ces acropoles étaient appelées par eux *larissa*, nom que les Grecs avaient conservé à plusieurs villes[3]. Au reste, cette coutume semble avoir été propre à presque toutes les populations primitives de la Grèce[4]; car l'étymologie du nom porté par un grand nombre d'entre elles implique l'idée d'*habitants des montagnes*, d'*hommes de*

c'est ce qu'on observe à la larisse d'Argos et à Mycènes. Cet appareil paraît avoir porté jadis chez les Grecs le nom de πυκναία πέτρα ou πυκινοὶ λίθοι, d'où le Pnyx tire son étymologie. (Voy. à ce sujet Göttling, ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, ann. 1846, p. 343.)

[1] Pausan., VIII, c. 38, § 1. Stephan. Byzant., v° Λυκόσουρα.

[2] Voy. Éd. Dodwell, *A classical and topographical tour through Greece*, t. II, p. 395.

[3] Cf. Steph. Byzant., v° Λάρισσα. Strabon., IX, p. 440; XIII, p. 621; Dionys. Hal., *Ant. Rom.*, I, p. 17.

Il semble même que les Pélasges eussent acquis dans la construction des remparts en appareil irrégulier une certaine supériorité sur les autres peuples de la Grèce, puisque Hécatée, fils d'Hégésandre (ap. Hérodot., VI, 137; — Cf. Hecat. Miles., *Fragm.*, édit. Klausen, p. 153), rapporte qu'Athènes avait donné aux Pélasges un territoire situé au-dessus du mont Hymette, comme prix des travaux exécutés par eux pour enceindre de murs la citadelle. Et en effet un endroit de la citadelle avait conservé le nom de Pélasgicon. (Thucyd., II, 17. Cf. sur le Pélasgicon, Göttling ap. *Rheinisch. Museum für Philologie*, ann. 1846, p. 321.) M. Göttling établit que le Pnyx n'était autre chose que le Pélasgicon. Strabon (p. 621) rapporte qu'il existait non loin de Larissa, en Asie Mineure, une muraille appelée νεόν τεῖχος, qui passait pour avoir été construite par les Cyclopes. Ces Cyclopes étaient les Pélasges, la tradition populaire rapportant à ces personnages fabuleux les monuments qui dataient des Pélasges. C'est ainsi que l'invention des tours, que l'on faisait remonter aux Tyrrhéniens, était aussi rapportée aux Cyclopes (Aristot. ap. Plin., *Hist. nat.*, VII, 57).

[4] Denys d'Halicarnasse, en parlant des villes fondées par Œnotrus, dit qu'elles étaient petites et contiguës sur les montagnes, comme c'était alors la coutume chez les anciens. (*Ant. rom.*, I, p. 10. Cf. K. O. Müller,

la colline[1]. Ces larissa étaient sans doute entourées d'une levée de terre à laquelle fait, je crois, allusion l'épithète d'ἐριβώλαξ donnée par Homère[2] à une de ces villes.

En certains cantons de la Grèce, on attribuait l'origine des constructions dites pélasgiques aux Cyclopes[3], circonstance qui a valu à l'appareil en blocage irrégulier et sans ciment le nom de *cyclopéen*. Cette tradition est dépourvue de toute valeur historique, et ce serait à tort qu'on en voudrait conclure qu'une population asiatique portant ce nom avait apporté à Tirynthe et à Mycènes ce mode grossier de construction. Quand on étudie le mythe des Cyclopes, on reconnaît aisément que ces personnages ont été d'abord des personnifications de la foudre et des feux volcaniques. Tel est le caractère qui leur est évidemment attribué dans Hésiode[4], et c'est aussi ce que dénotent les noms qui leur sont donnés[5]. Ce fut un symbolisme postérieur qui transforma ces personnifications physiques en assesseurs ou ouvriers d'Héphaestos, c'est-à-dire du feu; puis, la légende hellénique, brodant sur ce fond mythique, transforma les Cyclopes en une race gigantesque de forgerons, d'ouvriers que l'on plaça dans les contrées volcaniques[6]. Ils devinrent les ouvriers types,

Orchomenos und die Minyer, 2e édit., p. 119, 120.) Les villes des Thraces, peuple de la même race que les Pélasges, et qu'ils appelaient *Bria*, paraissent avoir été également des hauteurs fortifiées. (Voy. Steph. Byzant., v° Μεσημϐρία. Cf. P. Boetticher, *Arica*, p. 50, Halæ, 1851.)

[1] Tels sont les noms de Cariens, de Cranaens.

[2] Homer., *Iliad.*, II, 841.

[3] Pausanias rapporte qu'on regardait les murs de Tirynthe et de Mycènes comme ayant été bâtis par les Cyclopes. (VII, c. 25; II, c. 14 et 25, § 7.)

[4] Hésiod., *Theog.*, V, 139. Cf. Apollodor., I, 1, 2.

[5] Voyez ce qui est dit au chapitre II.

[6] Strabon., VIII, p. 369, 373.

et l'imagination populaire fit remonter à eux les anciennes constructions, comme au moyen âge elle attribuait aux géants, aux fées, aux génies, au diable, les restes de constructions celtiques, germaniques ou scandinaves, dont l'aspect rappelle celui des constructions pélasgiques[1]. C'est d'ailleurs un antique préjugé que les hommes des anciens temps étaient plus forts que ceux des temps actuels : Homère représente Ajax enlevant et lançant dans les airs une pierre qu'un homme, dit-il, de nos jours[2], fût-il à la fleur de son âge, soulèverait à peine de ses deux mains.

Ce qui a induit en erreur certains érudits sur la valeur de la légende en question, c'est un faux sens prêté au mythe des Cyclopes. Si la tradition les faisait venir de Lycie[3], ce n'est pas qu'ils représentassent un peuple d'origine asiatique, mais c'est parce que cette contrée était le théâtre de phénomènes volcaniques. D'ailleurs, pour apprécier la valeur de la légende sur l'origine des murs de Tirynthe et de Mycènes, il suffit de remarquer qu'Homère, qui en parle, ne fait nulle mention de leurs prétendues constructions.

Le nom de Tirynthe lui-même paraît tirer son origine de ses remparts gigantesques. Car d'après certains rapprochements ingénieux dus à M. R. Lepsius[4], ce nom,

[1] De même que les anciennes constructions grecques furent attribuées à Ogygès (Paul Diacon. et Pomp. Fest., edit. Lindemann, p. 110), par le même motif que l'on attribue à Salomon, en Orient, toutes les constructions anciennes et qui dénotent quelque magnificence.

[2] Οἷοι νῦν βροτοί εἰσι. (*Iliad.*, XII, 381 et sq.)

[3] Pausan., II, c. 16, § 4. Strabon., VIII, p. 369, 373. *Schol. Euripid. Orest.*, 953.

[4] Voyez l'exposé que j'ai donné des recherches de M. Lepsius dans les notes et éclaircissements aux *Religions de l'antiquité*, t. II, part. III,

ainsi que celui de plusieurs autres villes de construction également pélasgique, renferme le radical Τύρσις (*turris*), par lequel les Pélasges désignaient leurs forteresses bâties en appareil massif irrégulier[1].

Les Pélasges, avant de s'établir dans les contrées où nous les rencontrons dès la plus haute antiquité grecque, avaient dû traverser une partie de la Thrace, car il me paraît peu naturel de les faire venir directement de l'Asie Mineure[2]. Toutefois leur extension remarquable dans les îles de l'Archipel annonce en eux une race familiarisée avec la mer. Nous les rencontrons, en effet, en Crète[3], en Eubée[4], à Rhodes, à Lemnos[5], à Imbros, à Lesbos, Scyros, Céos, Antandros, Samos, Chios[6], et

p. 1175. Cf. ap. *Archæologische Zeitung* (t. IV), *die Galerien und die Stoa von Tirynth.*

[1] Dionys. Halic., *Ant. rom.*, I, c. XXVI, XXVII, p. 71, edit. Reiske. L'historien grec nous dit que certains auteurs qui avaient fait le rapprochement du mot *Tursis* et du nom des *Tyrrhéniens*, observaient qu'en Asie, les Mosynoeques tiraient leur nom des hautes palissades de bois en forme de tours, appelées par eux *mosynes.* Τυρσηνῶν τείχισμα πελαργικόν, dit Callimaque. (*Fragm. Bentl.*, 183, Spanh.)

[2] M. le baron d'Eckstein fait venir les Pélasges des bords du Tigre, au midi de l'Arménie, leur fait franchir le Taurus et traverser l'Asie Mineure. Mais ce savant ne produit aucun fait concluant à l'appui de son hypothèse, qui repose d'ailleurs sur une conception de la nationalité carienne qui ne me paraît pas suffisamment justifiée. (Voy. *Questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques*, p. 38.)

[3] Selon Homère (*Odyss.*, XIX, 177), les Pélasges formaient la population primitive de la Crète. Cf. Stephan. Byzant., v° Γορτύς.

[4] Les Pélasges établis dans l'Eubée venaient très vraisemblablement de la Béotie, dont ils formaient, au dire de Strabon (IX, p. 410), la population primitive.

[5] Herodot., V, 28. Cf. IV, 145; VI, 136, 137. — Pausanias nous apprend (VII, c. 2, § 2) que les Pélasges avaient chassé de Lemnos les Lacédémoniens et les Minyens.

[6] Homer., *Odyss.*, XIX, 177. Strabon., V, p. 221. Eustath., *in Dionys. Perieg.*, v. 347, edit. Bern., p. 355.

jusqu'en Troade, à Cumes, à Tralles [1], sur les côtes d'Ionie et même en Bithynie [2].

Ces établissements étaient en partie le fait de la conquête. Suivant Éphore [3], ces conquérants pélasges étaient originairement des Arcadiens qui, s'étant livrés à la profession des armes, entraînèrent dans leur parti un grand nombre d'hommes auxquels ils communiquèrent leur esprit de conquête.

Ce sont sans doute ces Pélasges guerriers qui opposèrent la résistance la plus vive à l'invasion des tribus helléniques. Et voilà pourquoi leur souvenir paraît être resté plus vivace dans les traditions historiques de la Grèce, pourquoi on les représenta dans la suite comme une race de brigands et de vagabonds poursuivis par la vengeance divine [4].

Toutefois, il faut bien le reconnaître, la présence des Pélasges en différents points de l'Asie Mineure milite en faveur de l'opinion qui en fait arriver directement le peuple de ce nom. Les traditions mythiques associent le personnage de Dardanus, qui personnifie un peuple de la Troade [5], aux établissements pélasges de l'île de Samothrace [6]. Il est vrai que suivant une autre tradition, c'était

[1] Homer., *Iliad.*, II, v. 180. Pausan., V, c. 26, § 6; VII, c. 2, § 2.

[2] Diod. Sic., V, 81. Dionys. Hal., *Ant. rom.*, I, c. XVII, p. 45, edit. Reiske.

[3] Ephor. ap. Strabon., V, p. 220. Cf. *Schol. ad Dionys. Perieget.*, 348.

[4] Voy. Dionys. Hal., *Ant. rom.*, I, c. XVII, 23, p. 45, 60, edit. Reiske: Μάλιστα δ'ἐις τὴν πολύπλανόν τε καὶ οὐδενὸς τόπου βέβαιον οἴκησιν.

[5] Dardanus, dont la tradition fit un fils de Zéus et d'Électre, représentait les Dardaniens liés de très près aux Troyens, et peut-être même identiques avec eux. (Voy. Homer., *Iliad.*, XX, 215; Dionys. Halic., *Ant. rom.*, I, 61, 63, 69; Hellanicus ap. Eustath., *ad Homer.*, p. 1528, 6.)

[6] Pausan., VII, c. 4, § 3.

d'Arcadie qu'avait émigré Dardanus [1]; mais on doit voir là la preuve de très anciennes relations entre les Pélasges du Péloponnèse et ceux des îles. Les Tyrrhéniens, qui étaient originaires de Lydie, passaient pour être venus s'établir en Italie [2]. Tyrrhenus ou Tyrsenus, qui personnifie les Pélasges constructeurs, est donné comme un fils d'Atys et comme un frère de Lydus [3]. Enfin suivant une tradition qu'a recueillie Strabon, il y avait originairement une parenté assez étroite entre les Arméniens et les Pélasges de la Thessalie [4]. On disait même que c'était un Pélasge de ce dernier pays qui avait donné son nom à l'Arménie [5]. On s'explique donc qu'on ait pu soutenir que les Pélasges étaient originairement passés par mer des côtes de l'Asie Mineure dans le golfe pagasique et sur le littoral de la Phocide, de la Béotie et de l'Eubée, d'où ils se seraient étendus graduellement dans le Péloponnèse et l'Épire. Tel est le système qui a été soutenu avec autant de science que de talent par M. Ernest Curtius [6], car la manière dont il conçoit l'émigration ionienne est

[1] Voy. Steph. Byzant., v° Δάρδανος.

[2] Hellanicus, qui était de Lesbos, île habitée anciennement par les Pélasges, dit que ceux-ci vinrent s'établir en Italie, et qu'ils y prirent le nom de Tyrrhéniens. (Dionys. Halic., *Ant. rom.*, I, 27.)

[3] Voy. Herodot., IV, 94. Dionys. Halic., *loc. cit.* On voit que les Pélasges tyrrhéniens formèrent en Italie une confédération de douze villes, qui présente la plus grande analogie avec celle des Ioniens et avec celle qui prit le nom d'Amphictyonie; circonstance qui vient à l'appui de l'origine pélasgique commune des populations de ces différents pays.

[4] Strabon., XI, p. 503, 530.

[5] Strabon., *loc. cit.* D'autres disaient que l'Arménie tirait son nom d'Arminius, ville de Thessalie située entre Larisse et Phères. — Justin., *Histor.*, lib. XLII, c. II et III.

[6] Ernst Curtius, *Die Ionier vor der ionischen Wanderung.* Berlin, 1855, in-8.

parfaitement applicable aux Pélasges, ceux-ci n'étant au fond que les ancêtres des Ioniens.

M. E. Curtius admet, il est vrai, que les Pélasges étaient les véritables autochthones, et que les Ioniens ne firent que s'amalgamer avec eux[1]. Mais il transporte aux Ioniens une grande partie des notions qui étaient appliquées avant lui aux Pélasges. Je ne puis souscrire complétement à cette nouvelle théorie ethnologique, toute spécieuse qu'elle est, car elle a le tort de ne pas tenir suffisamment compte de l'élément pélasgique dont les souvenirs demeuraient très vivaces dans la Grèce, et qui portent un caractère beaucoup plus ancien que ceux qui s'attachent aux Ioniens. Le savant académicien de Berlin finit par voir des Ioniens partout, et, en changeant ainsi le caractère circonscrit de la race Ionienne, il parvient à donner une apparente solidité historique à son hypothèse. Pour être logique, il eût fallu aussi admettre que les Ioniens étaient venus peupler l'Italie. Mais, ramenée dans des limites plus étroites, l'idée fondamentale de M. Curtius n'est nullement dépourvue de probabilité. Cette idée, c'est que les populations helléniques qui s'étaient fixées en Europe appartenaient à la même race que les habitants de l'Asie Mineure, avec lesquels elles étaient demeurées dans des relations habituelles de voisinage et de commerce; en sorte que les colonies qu'elles renvoyaient de Grèce sur les côtes d'Asie ne firent en réalité que rentrer dans leur patrie antérieure, ou du moins dans une contrée dont la langue, les mœurs, les institutions rappelaient au plus haut degré les leurs, et qui avait été peuplée par des tribus sépa-

[1] Voy. Curtius, *Diss. cit.*, p. 17.

rées d'elles vers le temps de leur arrivée en Europe.

Les Pélasges, en effet, au dire de Denys d'Halicarnasse[1], habitaient d'abord le Péloponnèse; ils avaient envoyé plus tard des colonies en Hémonie, vraisemblablement par mer, puisque le même historien ajoute qu'Achaeos, Phthios et Pélasgus, étaient tous trois fils de Poséidon et Larissa. Ils se mêlèrent aux indigènes de race inconnue qui existaient dans cette partie de la Thessalie, et se divisèrent en trois nations, les Phthiotes, les Achéens, et les Pélasges[2]. Plus tard ils durent céder la place aux Curètes et aux Léléges; puis subirent le joug de ces derniers, en Locride et en Étolie. Les Hellènes en soumirent ensuite une partie, tandis que les autres se réfugiaient dans les Cyclades et sur l'Hellespont.

Il se pourrait que les Pélasges eussent d'abord débarqué, après avoir traversé l'Archipel, sur les côtes du Péloponnèse, d'où ils se seraient rendus plus tard en Thessalie et en Épire, en suivant la même voie. Cette hypothèse admise, il faudrait reconnaître les frères des Pélasges du Péloponnèse dans ceux qui, sous le surnom de Tyrrhéniens, vinrent des côtes de Lydie se fixer en Italie. Les habitudes incontestablement maritimes de ceux-ci donnent à penser en effet que de pareilles habitudes appartenaient aux ancêtres des tribus qui cultivaient les cantons de l'Arcadie et de l'Épire.

L'existence des Dryopes, qui apparaissent en Grèce déjà dans les traditions mythologiques, se poursuit jusqu'à l'époque historique. On rencontre ce peuple dans diverses contrées habitées par les Pélasges; ce qui fait supposer une parenté assez étroite entre les deux popu-

[1] Dionys. Hal., *Ant. rom.*, I, XVII, p. 45, edit. Reiske.

[2] Dionys. Hal., *ibid.*

lations, hypothèse que vient encore fortifier la tradition qui les faisait descendre d'un petit-fils de Pélasgus [1]. Les Dryopes habitaient le Parnasse, entre la vallée du Sperchius et des Thermopyles [2], d'où ils descendirent dans le Péloponnèse [3]. Ils fondèrent notamment un établissement à Asiné, en Messénie [4]. On les rencontre aussi en Épire [5], en Eubée [6]. Vivant, ainsi que le fait supposer l'étymologie de leur nom [7], au milieu des forêts qui recouvraient alors toutes les cimes de la Grèce, ils menaient, comme les nations que je viens de passer en revue, une vie à la fois pastorale et guerrière [8].

Les Léléges, à en juger par leur nom [9], étaient une nation sortie du mélange de tribus d'origines diverses,

[1] *Schol. Apollon. Rh.*, I, v, 1218. L'origine pélasgique des Dryopes, soutenue par Otf. Müller, Raoul-Rochette et Plass, a été regardée comme douteuse par Soldan (*Mém. cit.*, p. 425).

[2] Herodot., I, 56 ; VIII, 31. Pausan., IV, c. 34, § 6. Strabon., VII, p. 321. Steph. Byzant., v° Δρυόπη.

[3] Herodot., VIII, 43, 73. Diod. Sic., IV, 37. Steph. Byzant., v° Νεμέα. Comme la plupart des populations primitives de la Grèce, les Dryopes furent repoussés à l'est, le long de la côte de Thrace, et à l'époque de la guerre de Troie, on les rencontre dans les environs de Cyzique et d'Abydos (Strabon., XIII, p. 586).

[4] Pausan., XIV, c. 34, § 6.

[5] Plin., *Hist. nat.*, IV, 1. Dicæarch. (*Descript. Græc.*, v. 30) donne le nom de Dryopide aux environs d'Ambracie.

[6] Herodot., VIII, 46. Pausanias, *loc. cit.*

[7] Δρυόπης, de δρῦς, chêne, et en général *arbre*. Dryope (Δρυόπη) était le nom d'une nymphe des bois.

[8] Voyez, sur les traditions mythologiques qui se rattachent à l'histoire des Dryopes, K. Otf. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 297.

[9] Λεκτοί τινες ἐκ παλαιοῦ καὶ μιγάδες, dit Strabon, citant Aristote (VII, p. 321, 322). Voyez sur les Léléges et les Cariens, W. G. Soldan, *Ueber die Karer und Leleger*, p. 89, 3e année (1835) du *Rheinisches Museum für Philologie.*

sémitique, pélasgique et autres [1]. Habitant originairement le littoral de l'Asie Mineure, dont ils avaient formé la population la plus anciennement connue, ils avaient de bonne heure élevé des établissements sur la côte méridionale du Péloponnèse [2], et notamment en Laconie [3]. Ennemis des Pélasges qu'ils repoussèrent vraisemblablement dans l'intérieur de la Péninsule, on les vit depuis souvent même en guerre avec eux [4]. Fréret conclut de l'étymologie de leur nom, qu'ils formaient une confédération analogue à celles qui unissaient une foule d'autres populations de l'ancienne Grèce. Mais il croit que ce nom de *Léléges*, c'est-à-dire *ligués*, a été appliqué à des populations très différentes [5], et qu'il ne faut conséquemment pas regarder comme appartenant à un même peuple les diverses tribus primitives que les anciens ont ainsi désignées. Son opinion n'a point été généralement adoptée.

Les Léléges s'offrent en effet à nous, dans les divers cantons où on les place, avec le même caractère [6]. Vivant de brigandages et de piraterie, ils infestèrent, dès l'époque la plus reculée, la Méditerranée. Homère nous les

[1] Pausan., I, c. 39, § 5.

[2] Voy. E. Curtius, *Die Ionier vor der ionischen Wanderung*, p. 13.

[3] Lelex (Λέλεξ), personnification des Léléges, était donné comme le premier roi de la Laconie. (Pausan., IV, c. 1, § 1. Apollodor., III, 103.)

[4] Dionys. Halic., *Ant. rom.*, I, c. XVII, p. 47, edit. Reiske. Cf. Hoeck, *Kreta*, t. II, p. 8.

[5] Étienne de Byzance, parlant de la ville de Ninoé (Νινόη), dit que cette ville de Carie avait été fondée par les Pélasges-Léléges : κτισθεῖσα ὑπὸ τῶν Πελασγῶν Λελέγων. Homère (*Iliad.*, X, 429) cite les Pélasges comme étant de même race que les Léléges et les Caucones. Pomponius Mela (I, 16) fait des Cariens des Pélasges autochthones.

[6] Fréret, *Observations sur l'origine et sur l'ancienne histoire des habitants primitifs de la Grèce*, p. 78.

donne comme les ancêtres des Téléboens et des Taphiens, qui poussaient leurs incursions jusqu'en Phénicie [1]. Peut-être ce genre de vie ne datait-il que de l'époque où les Léléges s'étaient répandus sur les côtes de la Grèce et de l'Asie Mineure [2]. Car, d'après Aristote, cité par Strabon [3], les Léléges habitaient antérieurement en Acarnanie, en Phocide, en Béotie [4], et avaient été la souche des Locriens. Ils avaient sans doute passé de là en Laconie [5], après avoir pénétré d'un côté en Mégaride, et de l'autre, avoir construit Pylos dans la Messénie; puis, en ayant été chassés, ils élevèrent une ville du même nom en Élide [6].

Les Cariens [7] étaient unis par d'étroits liens de parenté

[1] *Odyss.*, XV, 426; XVI, 426. Cf. Strabon., VII, p. 447; X, p. 110. Cf. *Schol. Apollon. Rhod.*, I, 747.

[2] Milet leur avait dû son premier nom de Λελεγείς (Didym. ap. Steph. Byzant., v° Μίλητος). Cf. Strabon., XII, p. 610; XIII, p. 632, 635, 661.

[3] Strabon., VII, p. 321, 446. Τοὺς νῦν Λοκροὺς Λέλεγας καλεῖ (Hesiod. ap. Strabon., VII, p. 447). Cf. Dicæarch., *Descript. Græc.*, v. 71. Dionys. Halic., I, 17. Plin., *Hist. nat.*, IV, 7. Scymnus Ch., *Orb. desc.*, 189. Steph. Byzant., v° Φύσκος.

[4] Homer., *Iliad.*, II. Pausanias, VIII, c. 4. M. Soldan, dans sa savante dissertation, a soutenu, contrairement à l'opinion adoptée depuis par M. E. Curtius, que les Léléges avaient d'abord habité le continent européen.

[5] Pausan., III, c. 1, § 4; IV, c. 1, § 1.

[6] Pausan., IV, c. 36, § 1. Cet établissement date sans doute de la dernière époque de l'existence de la nation lélége. Repoussé par l'extension des Hellènes, ce peuple, comme les Pélasges, fut resserré dans de petits cantons où il resta comme ceux-ci confiné, et il émigra du continent thessalien vers l'Hellespont. (Scymnus Ch., *Orb. desc.*, v, 272-273. Dicæarch., *Descr. Græc.*, v. 71-72.)

[7] Voyez, sur l'origine des Cariens, les savantes conjectures du baron d'Eckstein, dans ses *Questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques*, p. 57. M. d'Eckstein croit que les Cariens constituaient une race radicalement distincte de celle des Pélasges, et appartenaient à la souche céphène ou couschite. Mais cette opinion n'est pas justifiée

aux Léléges. Strabon[1] nous dit que la tradition la plus généralement admise les en faisait descendre, et Hérodote[2] identifie complétement les deux peuples. Toutefois il serait possible que les Cariens eussent originairement formé une nation à part, mêlée ensuite aux Léléges, venus du continent, et qui faisait des incursions dans les îles et sur les côtes habitées par ces derniers. C'est ce qui expliquerait, d'une part l'identité établie entre les deux peuples, et de l'autre la prétention à l'autochthonie des Cariens. Cette hypothèse, proposée par M. Soldan, paraît la plus probable[3]. Établis d'abord au nord des Cariens, les Léléges, fixés en Mysie à l'époque de la guerre de Troie, descendirent graduellement plus au sud, vers le pays de ces mêmes Cariens, leurs alliés avec lesquels ils se confondirent. Voilà pourquoi, lorsque les Ioniens vinrent à Éphèse, cette ville était habitée par les Léléges, qui faisaient alors partie du peuple carien[4]. Avant la conquête de la Carie, les Cariens occupaient les îles de l'Archipel et vivaient, comme les Léléges et comme

par la forme tout indo-européenne des noms cariens, et j'avoue que ses rapprochements, bien qu'ingénieux, ne m'ont pas paru concluants.

[1] Strabon., XIV, p. 661.

[2] Herodot., I, 171.

[3] Homère (*Iliad.*, X, 428) distingue en effet les Léléges des Cariens, ce qui vient à l'appui de l'opinion de M. Soldan. Toutefois le mélange qui s'opéra entre les deux peuples pouvait tenir à leur parenté. (Cf. Soldan, *Diss. cit.*, p. 121.)

[4] Pausan., VII, c. 2, § 5. D'après Phérécyde (ap. Strabon., XIV, p. 633), la côte d'Asie, d'Éphèse à Phocée, était habitée par les Léléges; Mycale, Milet, et les cantons voisins, étaient au contraire occupés par les Cariens : ce que confirme Homère (*Iliad.*, II, 867). Plus tard, c'est-à-dire au moment de la conquête ionienne, les Léléges occupaient Éphèse (Cf. Strabon., XV, p. 520) et les environs de Milet (Steph. Byzant., v° Μίλητος).

plus tard les Dolopes[1], de brigandage[2]. D'après une tradition que nous a conservée Thucydide[3], ils avaient été chassés des Cyclades par les Crétois. En beaucoup d'endroits de la Carie on montrait encore, au temps de Strabon[4], des *tumuli* qui étaient connus sous le nom de *tombeaux des Léléges* (Λελέγια[5]). Enfin, suivant les traditions de Mégare, Car[6] et Lelex avaient tous deux amené des colonies dans cette ville, et tandis que les habitants avaient reçu de ces derniers le nom de Léléges, la citadelle avait pris celui de Καρία[7]. Ce nom indique sans doute la situation élevée de la ville et rappelle en même temps l'étymologie probable du nom des Cariens, ceux-ci étant dans l'usage, comme les Pélasges, d'établir leurs camps retranchés sur des hauteurs, d'où ils descendaient à l'improviste pour faire des incursions chez leurs voisins. Je dois dire cependant que Strabon propose de leur nom une autre étymologie, et le fait dériver d'une espèce de coiffure ou d'armure de tête ornée d'aigrettes.

Ignorant leur origine, comme toutes les tribus éparses de la Grèce primitive, les Cariens prétendaient, de même que les Pélasges, à l'autochthonie[8]. Ainsi que cela s'ob-

[1] Plutarch., *Cimon.*, § 188, edit. Reiske.

[2] Strabon., XIV, p. 661. Athen., VI, p. 271, 6. Pausan., VII, c. 2, § 3. Thucydide (I, 4 et 8) qualifie les Cariens de λῃσταί.

[3] Thucydid., I, 4. Cette expédition est antérieure à la fusion des Cariens et des Léléges. Voyez toutefois ce qu'en dit Soldan, p. 120.

[4] Strabon., VII, p. 321 ; XIII, p. 611.

[5] Ces tombeaux des Léléges se distinguaient sans doute de ceux des autres races, parce que ce peuple avait, ainsi que les Cariens (Thucyd. I, 8), une manière particulière d'enterrer ses morts.

[6] Pausan., I, c. 39, § 4.

[7] Pausan., I, c. 40, § 5.

[8] Le mot κάρη signifie *cime* en dialecte ionien. C'est le radical que l'on a trouvé plus haut dans le nom de Cranaens. Un passage d'Aris-

servait pour la race dorienne, leur langue montrait, par son âpreté [1], qu'elle avait subi l'influence de la vie rude et sauvage que menait ce peuple[2].

On avait d'abord admis que l'idiome carien était un dialecte pélasgique [3]; mais récemment un orientaliste éminent, M. Chr. Lassen, a produit des arguments d'un assez grand poids en faveur de l'origine sémitique de cet idiome[4]. Aussi a-t-il vu en eux un peuple cananéen qui s'était avancé dans le principe jusque dans les îles de la mer Égée. Leur langue, de même que celle des Lydiens auxquels les Ioniens avaient succédé [5], comme celle des Mysiens, s'absorba rapidement dans le grec, ou si elle se conserva, ce fut à l'état de patois. Plusieurs mots de cette langue, qui nous sont parvenus, avaient paru d'abord de souche indo-européenne et se rattacher au rameau zend [6]. Ces rapprochements perdent beaucoup de leur valeur en présence des travaux de M. Lassen. D'un autre côté, M. d'Eckstein a cru reconnaître chez

tophane (*Aves*, v. 292) nous montre que les Cariens habitaient sur les hauteurs. Cf. sur cette opinion, *Grundriss der Alterthumswissenschaft*, Halle, 1815, p. 397.

[1] Herodot., 1, 171.

[2] Homer., *Iliad.*, II, v. 867.

[3] Le carien était, au dire de Philippe, dans son *Histoire de Carie*, mêlé de beaucoup de mots grecs. (Strabon, XIV, p. 661.)

[4] Voy. *Ueber die Lykischen Inschriften und die alten Sprachen Kleinasiens*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. X, sect. III, p. 381. Cf. Fréret, ap. *Mém. de l'Acad. des inscr.*, t. XLVII, p. 101 et sq.

[5] Pausanias nous apprend (VII, c. 2, § 5) qu'à Éphèse, les Lydiens étaient déjà fort nombreux lors de l'arrivée des Ioniens.

[6] Voyez ces mots ap. P. Boetticher, *Arica*, p. 4, 5 (Halæ, 1851). Cf. Steph. Byzant., v° Ἀλαβάνδα, Κάττουζα, Μονόγισσα, Σουάγελα, Τυμνισσός. J. Pollux, IV, 100, Κολαβρισμός.

les Cariens une origine couschite [1]. Quoi qu'il en soit, dès les temps homériques ce peuple s'était déjà mêlé aux populations d'origine indo-européenne.

Les Curètes paraissent avoir constitué un rameau de la race pélasgique qui habitait sur la côte septentrionale du golfe de Corinthe. Ils avaient, dans le principe, occupé l'Étolie, et une ville de ce canton, Pleuronie, reçut d'abord d'eux son nom [2]. Repoussés de cette province par une tribu venue du Péloponnèse, laquelle imposa au pays l'appellation d'Étolie [3], ils se retirèrent en Acarnanie et s'établirent dans la partie orientale, laissant l'occidentale aux Léléges, auxquels succédèrent plus tard les Téléboens, qui descendaient eux-mêmes de ces derniers [4]. Les Curètes alliés aux Léléges avaient chassé de la Thessalie les Pélasges [5], et avaient pénétré aussi en Eubée [6]. Ces deux événements sont sans doute antérieurs à leur expulsion de l'Étolie, et ils correspondent vraisembla-

[1] Ainsi M. d'Eckstein (*Quest. relatives aux antiquités des peuples sémitiques*, p. 37) a représenté les Cariens comme étant de race couschite, et il croit reconnaître à leurs croyances et à leurs institutions un peuple de même race que les Narikâh de la côte de Malabar et les Sabéens de l'Yémen. En faveur de l'opinion qui sépare profondément les Cariens des Pélasges, on peut produire le témoignage d'Homère, qui les distingue des Pélasges (*Iliad.*, X, 418) ; mais dans l'énumération de peuples qu'il donne, rien n'indique qu'il s'agisse de races différentes.

M. E. Curtius (*Die Ionier*, p. 15) admet que les Cariens, de même que les Ioniens, ont été dans des rapports fréquents avec les Phéniciens, rapports qui expliqueraient l'introduction d'un élément sémitique chez ces peuples.

[2] Apollod., I, 7, 8.

[3] Strabon., VII, p. 321 ; X, p. 465.

[4] Aristot. ap. Strabon., VII, p. 321. Pausanias (VIII, c. 24, § 4) nous dit que les Acarnaniens s'étaient d'abord appelés Curètes.

[5] Dionys. Hal., *Ant. rom.*, I, 17.

[6] Strabon., X, p. 465.

blement à l'établissement des Pélasges cranaens en Attique.

Faut-il rattacher aux Curètes de l'Étolie les Curètes de la Crète, personnages mythiques analogues aux Corybantes? C'est une question difficile, et nous manquons d'éléments suffisants pour y répondre. La plupart des érudits ont distingué nettement ces deux classes de Curètes. Toutefois je suis disposé à voir avec M. Matthiæ [1], dans le mythe des Curètes crétois, un souvenir de l'ancienne population de la Crète, qui, ayant apporté à l'île sa civilisation, furent regardés plus tard comme des personnages divins qui avaient enseigné aux Crétois les premiers arts [2].

Peuple indépendant et guerrier [3], les Curètes avaient dans leurs mœurs sans doute quelque chose de la férocité des peuplades germaines et gauloises. Certaines tribus paraissent s'être distinguées du reste des Grecs, peuple aux longs cheveux [4], par l'usage de couper leur chevelure, et c'est à cette circonstance que l'étymologie la plus généralement admise dans l'antiquité rapportait leur nom [5]; tandis que leurs voisins durent à un usage contraire le nom d'Acarnaniens [6].

A la race énergique et belliqueuse des Pélasges, il faut également rattacher les Caucones, qui passaient pour issus d'une colonie d'Arcadiens [7]. Répandus comme la

1 Voyez l'excellent article *Græcia* de M. Matthiæ, ap. Pauly, *Real Encyclopædie des classischen Alterthumswissenschaft.*

2 Diodor. Sic., V, 65.

3 Ephor. ap. Strabon., X, p. 465.

4 Καρηκομόωντας Ἀχαιούς. (*Odyss.*, II, v. 7.)

5 Ἀπὸ τῆς κουρᾶς. (Voy. Matthiæ, *art. cit.*, p. 933.)

6 Ἀκαρνᾶνες. (Matthiæ, *art. cit.*)

7 Strabon., XIII, p. 542, 621.

plupart des tribus pélasgiques, sur des points fort divers de la Grèce, ils se rencontraient à la fois en Élide et sur la côte méridionale de la mer Noire, depuis Héraclée et la terre des Mariandyniens jusqu'au pays des Leucosyriens [1]. Dans la première de ces contrées, leur souvenir se conserva longtemps après leur disparition comme peuple. On donna le nom de Cauconie à la partie de l'Élide qui s'étendait de la Messénie à Dymé, et près de cette ville coulait une rivière appelée Καυκωνίς, le Cauconis [2].

Les Thraces constituaient, au dire d'Hérodote, une race très nombreuse [3]; mais il est nécessaire de remarquer que l'historien d'Halicarnasse confondait vraisemblablement, sous une même dénomination, des populations fort diverses. Le nom de Thrace fut d'abord imposé à une partie de la Thessalie, à la Piérie, et parfois même à la Phocide et à la Béotie; plus tard, il fut transporté à des contrées qui s'étendaient plus au nord, dans la direction de l'est [4]. On a donc désigné comme Thraces des populations très différentes et appartenant peut-être même à des races distinctes; mais, dès l'époque que l'on peut appeler historique, le nom de Thraces s'applique le plus habituellement aux peuples qui constituaient la population de la Macédoine et de la Roumélie actuelles. Ces Thraces formaient un ensemble de tribus montagnardes et sauvages qui entretenaient peu de relations avec les Hellènes.

[1] *Schol. ad Callimach. Hymn. in Jov.*, 39. Homer., *Iliad.*, X, v. 429; XX, 329. *Odyss.*, III, 366.

[2] Voy. Matthiæ, *art. cit.* Antimaque divise les habitants de l'Élide en Épéens et Caucones. Cf. Herodot., I, 147. Homer., *Odyss.*, III, 366.

[3] Hérodote (V, 3) dit que les Thraces formaient, après les Indiens, la race la plus nombreuse.

[4] Voy. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., I, p. 59.

La Thrace occidentale finit par être spécialement désignée sous le nom de Macédoine (Μακεδνή), c'est-à-dire, *pays haut*, *élevé* [1], tandis que celui de Thraces était transporté aux peuples voisins de l'Hellespont et du Bosphore, lesquels, au lieu d'appartenir à la famille pélasgique [2] comme les premiers, étaient de la même race que les Phrygiens.

Ce dernier peuple avait émigré de la Thrace dans la contrée qui prit leur nom, la Phrygie [3]. Sa véritable appellation était Bryges [4]; il appartenait à la même race que les Arméniens, si l'on s'en rapporte au témoignage des anciens [5]; et, en effet, les mots de sa langue qui nous ont été transmis sont liés de très près à ceux du vocabulaire arménien [6]. Les Phrygiens s'étendaient dans tout le nord de l'Asie Mineure; ils occupaient,

[1] Voyez à ce sujet Fréret, *Observations sur les origines des premiers habitants de la Grèce*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XLVII, p. 10.

[2] Cf. Strabon., VIII, p. 588; IX, p. 615. Thucyd., II, c. XXIX. Pausan., I, c. 9, § 6. Voyez, sur cette question de l'origine pélasgique des Thraces, J. Cowles Prichard, *Researches into the physical history of mankind*, 3e édit., vol. III, p. 145. Cf. Fréret, *Origine des premiers habitants de la Grèce* (*Mémoires de l'anc. Acad. des inscriptions et belles-lettres*, t. XLVII, p. 68).

[3] « Sunt auctores transisse ex Europa Mysos et Brigas et Thynos a quibus appellantur Mysi, Phryges, Bithyni. » (Plin., *Hist. nat.*, V, 32.)

[4] Voy. Strabon, VII, p. 295; X, p. 471. *Fragm. Palat. Vatic.*, p. 25, edit. Tafel. Herodot., VII. Stephan. Byz., v° Βρύκαι. — M. Langlois a rapproché ce nom de celui des *Bhrigous* des traditions indiennes (*Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*. t. XIX, 2e part., p. 339.)

[5] Ἀρμένιοι τὸ γένος ἐκ Φρυγίας καὶ τῇ φωνῇ πολλὰ φρυγίζουσι (Eudox. ap. Eustath., *ad Dionys. Perieg.*, 694). Hérodote dit formellement (VII, 73): Ἀρμένιοι Φρυγῶν ἄποικοι.

[6] M. R. Gosche (*De ariana linguæ gentisque armeniacæ indole*, Berolini, 1847, in-8°, p. 20) a fait voir la parenté étroite qui lie l'arménien au phrygien.

outre la Phrygie proprement dite, la Mysie et la Troade, contrées qui constituaient ce qu'on appelait la *petite Phrygie*[1], et ils s'avançaient même jusque dans la Lydie[2]. On sait que la Galatie n'était qu'un démembrement de la Phrygie qui prit son nom des Gaulois qui vinrent s'y fixer[3]. Ainsi la nation phrygienne s'étendait depuis le littoral de la Méditerranée jusqu'aux rives de l'Halys. Les Mariandyniens et les Caucones, dont il vient d'être question plus haut, se rattachaient à la même famille[4]; la Bithynie était aussi, dans le principe, une dépendance de la Phrygie. Cette province passa ensuite successivement sous la domination des Mysiens, des Lydiens, des Éoliens, et des Ioniens[5]. Hérodote et Strabon nous disent d'ailleurs formellement que les Bithyniens étaient originaires de la Thrace[6]. Ce peuple appartenait donc à la même souche que les Phrygiens, et leur émigration paraît avoir suivi celle de ceux-ci. Ils avaient remplacé les Bébryces[7], et vraisemblablement aussi d'autres populations qu'ils avaient absorbées.

Les Phrygiens parlaient une langue assez distincte du grec, mais qui appartenait cependant à la même famille[8].

[1] Strabon., XII, p. 571.

[2] Strabon., XII, p. 542. De la grande Phrygie dépendait jadis le pays situé près du Sipyle. (Voy. Strabon., XII, p. 571.)

[3] Strabon., XII, p. 565.

[4] Strabon., XII, p. 542.

[5] Strabon., XII, p. 565.

[6] Strabon., XII, p. 542. Hérodote (I, 38) appelle les Bithyniens les Thraces d'Asie. Thucydide (IV, 75) fait aussi mention des Bithyniens, qu'il appelle *Thraces*.

[7] Strabon., XII, p. 542.

[8] Voy. *Glossæ Phrygicæ*, ap. P. Boetticher, *Arica*, p. 30 et 10. Le phrygien tenait de plus près au zend que le grec. La différence assez grande qui séparait le grec du phrygien est le motif qui fait que les

Au témoignage des anciens, ils étaient alliés d'assez près aux Lydiens, et l'on retrouve divers noms de divinités et de personnes communs aux deux peuples. Cependant un indianiste illustre, M. Chr. Lassen, a soutenu récemment que les Lydiens étaient de race sémitique [1]. Suivant cet auteur, des tribus appartenant à cette dernière race s'étaient répandues au sud de l'Asie Mineure. La chaîne du Taurus, de l'Anti-Taurus et du Temnos, aurait alors constitué la démarcation entre les populations des deux souches indo-européenne et sémitique. J'ai déjà dit plus haut que M. Lassen regardait les Cariens comme Sémites; il range dans la même famille les Ciliciens et les Pisidiens, bien que ces derniers habitassent au nord de la frontière qu'il assigne à ces peuples, tandis qu'il reconnaît dans les Lyciens un peuple de race indo-européenne [2]. Il est certain que les Lydiens avaient aussi leur idiome, déjà perdu au temps de Strabon [3], et qui fut remplacé par le grec quand la Lydie eut été complétement hellénisée. S'il est permis de prêter quelque confiance aux généalogies ethnologiques que rapporte Hérodote [4], on doit reconnaître qu'une de leurs dynasties avait une origine sémitique, puisque le chef qui lui est donné est qualifié

Phrygiens furent toujours considérés comme barbares, ainsi que cela ressort du témoignage d'Etienne de Byzance, d'Hesychius et de Strabon. Voy. Gosche, *De ariana linguæ gentisque armeniacæ indole.* Cf. Lassen, *Ueber die Lykischen Inschriften und die alten Sprachen Kleinasiens*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*; t. X, part. 3, p. 375.

[1] Lassen, *op. cit.*

[2] Voy. *Gloss. Lydic.*, ap. P. Boetticher, *Arica*, p. 40. Suivant cet auteur, les mots lydiens que les anciens nous ont conservés prouvent que cette langue appartenait à la même famille que le phrygien.

[3] Strabon., XIII, p. 631.

[4] Herodot., I, 7.

de fils de Ninus, fils de Bélus. Et, en effet, dans la Genèse [1], Lud est représenté comme fils de Sem et frère d'Élam, d'Assur et d'Aram. Quelques mots lydiens, analysés par M. Lassen, l'ont ramené à des radicaux sémitiques; mais on doit avouer que ce sont là des preuves encore insuffisantes. Si les Lydiens étaient dans le principe un peuple sémitique, il faut convenir qu'ils se mêlèrent de si bonne heure aux Phrygiens et à des tribus de souche indo-européenne, que le caractère de race cessa d'être bien tranché chez eux.

M. Lassen fait encore rentrer les Mysiens dans la famille sémitique. Ce qui l'y a conduit, c'est l'assertion d'Hérodote, qui nous dit que ce peuple descendait des Lydiens [2]. Cependant on les rattachait généralement aux Thraces; mais il faut sans doute distinguer les époques, et si les Mysiens des siècles postérieurs s'étaient assez mêlés aux races indo-européennes pour être confondus avec elles, ceux des premiers siècles pouvaient fort bien garder leur physionomie sémitique. La Genèse [3] compte Masch parmi les enfants d'Aram, et ce personnage pourrait représenter les Mysiens. Josèphe cherche, il est vrai, ce peuple du côté du Tigre [4]; mais Bochart, avec une certaine vraisemblance, avait placé les *Maschim* dans la contrée du Masius [5]. Or, rien ne s'oppose à ce que ce peuple ait émigré ensuite plus à l'ouest. Ce ne sont là du reste que des conjectures.

M. Lassen s'appuie, pour établir l'origine sémitique

1 X, 22.
2 Herodot., VII, 74.
3 X, 23.
4 *Ant. jud.*, I, VI, 4.
5 *Phaleg*, II, 11.

des Mysiens, de ce fait rapporté par Strabon [1], que la langue des Mysiens occidentaux était un mélange de phrygien et de lydien. C'est là, ce me semble, un argument de peu de valeur, et qui pourrait également être produit à l'appui de la thèse opposée. Les langues se mêlent d'autant plus aisément qu'elles appartiennent à des familles plus voisines; or le phrygien étant un idiome indo-européen, il y a là un indice en faveur de l'origine indo-européenne du mysien.

En résumé, l'origine sémitique des Lydiens et des Mysiens demeure encore un fait très problématique. Mais la solution de cette question n'importe pas, heureusement, à la notion que nous pouvons nous faire de ces peuples. Tout ce que les anciens nous en ont rapporté nous montre en eux des nations déjà profondément distinctes des Pélasges et des Hellènes, et qui devaient, soit à leur patrie primitive, soit à leur contact et à leur fusion avec des populations plus asiatiques, un caractère oriental assez fortement prononcé.

Les Phrygiens et les Lydiens paraissent avoir atteint de bonne heure un degré de civilisation bien supérieur à celui des populations voisines. Les Thraces notamment demeurèrent, jusqu'aux plus beaux temps de la Grèce, plongés dans une barbarie presque égale à celle des Scythes [2]. C'est ce qui résulte du tableau que nous en a tracé Hérodote. Tout dans les mœurs des Thraces dénotait une férocité et une superstition qui rappellent l'état des populations primitives de l'Asie. Par exemple, les femmes étaient tuées après la mort de leurs

[1] XII, p. 571.

[2] On en a pour preuve ce qui est rapporté du règne de Diegylis. (Voy. Diodor. Sic., lib. XXXIII, fragm. 8, p. 135.)

maris et enterrées avec eux[1]; les enfants mâles étaient vendus aux étrangers, et les filles abandonnées à leurs libres instincts[2]. Ces Thraces, dont parle le père de l'histoire hellénique, sont évidemment ceux de la Thrace occidentale ou des âges postérieurs. Quoique composés de tribus qui portaient chacune un nom différent, ils présentaient cependant un caractère ethnologique commun qui n'avait point échappé à cet écrivain[3]. Hérodote distingue nettement les Thraces des Gètes. Mais les noms qui appartiennent à la langue des deux peuples ont entre eux un air de parenté et dénotent une même origine. Évidemment le Gète, comme le Thrace, était de la famille indo-européenne[4]; et ce que l'écrivain d'Halicarnasse a rapporté des mœurs de l'une et de l'autre population nous montre qu'il n'existait point entre elles une différence profonde. Nous devons donc considérer les diverses tribus qui, au temps d'Hérodote[5], s'étendaient depuis le mont Hæmus jusqu'au Tanaïs, comme constituant une même race, laquelle était un des rameaux de la souche dont étaient sortis les Pélasges et les Grecs[6].

L'examen que je viens de faire de la distribution des plus anciennes populations de la Grèce me conduit à supposer qu'une révolution ethnologique, qui s'est reproduite à diverses époques, en différents points du globe, fit descendre des montagnes et des plateaux de la Thessalie, de la Macédoine, de l'Épire et de la Thrace, les

[1] Herodot., V, 5. Cf. Pomponius Mela, II, 24.
[2] Herodot., V, 5.
[3] Herodot., V, 6.
[4] Herodot., V, 3.
[5] Voy. P. Boetticher, *Arica*, p. 19, 54.
[6] Herodot., IV, 59. Boetticher, *loc. cit.*

populations qui étaient venues s'y fixer, après avoir émigré de l'Asie. Ces populations agrestes et énergiques s'emparèrent des cantons plus riches et plus ouverts de la Livadie et du Péloponnèse; elles repoussèrent vraisemblablement les Pélasges, mais surtout les Léléges et les Cariens, qui se répandirent dans les îles de l'Archipel et sur les côtes de l'Asie Mineure.

C'est, ainsi que je l'ai dit en commençant, de la fusion de ces populations et de diverses autres moins importantes [1], que sortirent les quatre grandes familles qui constituèrent dans la suite la nation hellénique : les Éoliens, les Ioniens, les Achéens, les Doriens.

Le nom d'Hellènes (Ἕλληνες) s'appliqua d'abord aux habitants de la Thessalie méridionale et de la Phthiotide [2]. Il est probable que sa plus ancienne forme était Ἑλλοί ou Σελλοί [3], nom qui était resté aux prêtres du Zeus dodo-

[1] Une foule d'autres petits peuples sont également cités parmi les populations les plus anciennes de la Grèce, sans que nous puissions savoir d'une manière précise à quelles races ils appartenaient. Tout fait cependant supposer qu'ils se rattachaient à cette même souche pélasgique dont je viens d'étudier les nombreux rameaux. Tels sont les Hæmones (Pindar., *Nemœen.*, IV, 91), qui habitaient la Thessalie; les Pronastes (Steph. Byzant., v° Προνάσται), qui étaient fixés dans la Béotie; les Hectènes (Pausanias, IX, c. 5, § 1), qui sont représentés comme les premiers habitants de cette contrée. Le nom de Hectènes (Ἑκτῆναι) disparaît ensuite pour faire place à ceux de Hyantes, Temmices et Itones (Strabon., VII, p. 321), par lesquels sont désignées les peuplades qui prirent leur place en Béotie (S. W. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., t. I, p. 56 et suiv.). Les Phlégyens, qui figurent dans les plus anciennes traditions des Minyens d'Orchomène, paraissent n'avoir été qu'une branche des Lapithes (voy. K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 258).

[2] Cf. Homer., *Iliad.*, II, v. 683. Cf. Thucydid., I, 3. Strabon., VI, p. 270, IX, p. 431.

[3] Philostrat., II, 33.

néen, de même que celui de Curètes resta aux prêtres crétois de Zeus [1]. Aristote nous apprend que la contrée qui avoisinait Dodone et l'Achéloüs, portait le nom de Hellade [2]. Plus tard on donna le nom d'Hellopie (Ἑλλοπία), qui n'en est qu'une forme altérée, au district de Dodone [3]. Cette appellation, qui paraît être dérivée de la nature marécageuse de la contrée [4], passa aux habitants et s'étendit à toute la race qui peuplait la Thessalie et les pays environnants. Le nom d'Hellènes (Ἕλληνες) ne fut plus guère attribué qu'aux populations de cette partie de la Grèce, qui avaient aussi été désignées sous le nom de Grecs (Γραικοί), emprunté peut-être à celui des localités qu'une partie des Hellènes habitait [5].

Ce dernier nom finit par s'appliquer plus particulièrement aux Pélasges de l'Épire, et c'est de là qu'il passa aux peuples italiotes qui l'étendirent peu à peu aux habitants de toute la Grèce. Cependant les Hellènes placés dans une contrée fertile, d'une heureuse situation, atteignirent de bonne heure une aisance et un développement

[1] Suivant M. F. G. Bergmann, le nom de Ἑλλοί ou Σελλοί serait dérivé de Ἕλος, marais. (Voy. *Les peuples primitifs de la race de Japhet*, p. 54.) M. Welcker (*Ueber eine Kretische Kolonie in Theben*, p. 30) propose une autre étymologie, et rapproche les mots πελέγονες et Ἔλλοπας.

[2] Ἑλλάς ἡ ἀρχαῖα δ'ἐστὶν ἡ περὶ τὴν Δωδώνην, καὶ τὸν Ἀχελῷον..... ᾤκουν γὰρ οἱ Σελλοί ἐνταῦθα καὶ οἱ καλούμενοι τότε μὲν Γραικοί, νῦν δὲ Ἕλληνες. (*Meteorolog.*, I, 14.)

[3] Cf. Homer., *Iliad.*, XVI, 233. Sophocl., *Trachin.*, 1257.

[4] Le nom de Hellade (Ἑλλάς) semble en effet impliquer l'idée de marais, Helos (Ἕλος) ; en effet, la présence des deux lambda ne paraît pas impliquer un radical différent, puisque le sanctuaire de Dodone était indifféremment appelé ἕλα ou ἑλλά. (Voy. Hesych., s. h. v°.)

[5] D'après le système d'étymologie proposé par M. F. G. Bergmann, les Pélasges se seraient divisés en *Graïcs* ou montagnards (radical que l'on retrouve dans le gaélique *cruach*, monceau, montagne), et en *Hellènes* ou Helles, ou habitants des plaines et des marécages.

qui leur donnèrent une grande prépondérance sur les peuples des cantons voisins. Poussant au sud leurs conquêtes, ils étendirent ainsi peu à peu les limites de l'Hellade, et leur nom finit par embrasser la race tout entière à laquelle ils appartenaient [1]. D'ailleurs, durant leur séjour en Thessalie, les Hellènes descendus des Pélasges, mêlés vraisemblablement à d'autres peuples indigènes ou venus par mer, avaient pris une physionomie nationale qui les distinguait des Pélasges de l'Arcadie et de l'Épire. Leur langue s'était sans doute adoucie et assouplie. Vivant dans un pays de pâturages, la vie pastorale s'était développée chez eux en même temps que la vie guerrière.

Les anciens nous représentent les Hellènes comme divisés en quatre races ou familles [2], qui se distinguaient, en effet, par des dialectes différents et par des traits assez caractéristiques. Une grande incertitude règne encore sur l'origine de ces familles, dans lesquelles certains auteurs ont cru reconnaître des nations tout à fait distinctes. On ne peut nier qu'il existe, dans les témoignages que nous ont laissés les Grecs sur l'histoire de ces quatre rameaux de leur nationalité, bien des obscurités et même d'apparentes contradictions. On ne saisit pas bien pourquoi les Hellènes se divisèrent ainsi, et comment ces divisions demeurèrent si longtemps tranchées. Il est plus facile de s'expliquer l'existence de ces races, si, au lieu d'y voir de simples tribus d'une même nation originairement établie en Thessalie, on se les représente comme des populations sorties de la même souche, mais au fond très distinctes. La parenté, facile à

[1] Voy. Thucydid., I, 2, 3.

[2] Heraclid. Pont. ap. Athen., IV, 5. Conon., *Narrat.*, 27, ap. Phot. *Bibl.*, cod. CLIII, VI.

saisir, qui liait ces races entre elles, aura plus tard donné naissance au mythe qui faisait descendre toutes ces races d'un même personnage, Hellen [1].

Je ne veux point décider une question qui a embarrassé les plus habiles critiques, et je me bornerai à résumer les principaux traits qui distinguent ces races primitives.

Les quatre familles de la nationalité hellénique étaient les Achéens (Ἀχαιοί), les Éoliens (Αἰόλοι), les Ioniens (Ἰαόνες), et les Doriens (Δοριεῖς).

Les Achéens paraissent avoir formé, au temps d'Homère, la plus nombreuse des races helléniques [2], puisque le poëte étend leur nom à tous les Grecs. Il est à croire que les Pélasges, en passant dans la Phthiotide, prirent le nom d'Achéens. On les trouve établis sur les deux versants d'une chaîne de montagnes à laquelle ils donnaient leur nom, et qui séparait les vallées du Pénée et du Sperchius [3]. Suivant une étymologie proposée par M. Gerhard [4], le nom d'Achéens signifiait *les bons*, et

[1] Hellen, fils de Deucalion, eut de la nymphe *Orseis*, personnification des montagnes, trois fils, Æolos, Doros et Xuthos. Les deux premiers de ces trois personnages sont évidemment des personnifications des Éoliens et des Doriens, représentés comme descendus des montagnes de la Thessalie. (Voy. Strabon., VIII, p. 383. Apollodor., I, 7, 3. Herodot., I, 56. Conon., *Narrat.*, 27.) Quant à Xuthos, il eut, dit-on, deux fils, Achaeos et Ion, personnification des Achéens et des Ioniens (Apollod., I, 7, 3). Cette généalogie mythique, dont la date ne paraît pas, du reste, bien ancienne, nous montre que les quatre races étaient regardées comme sorties toutes de la Thessalie. Xuthos personnifie évidemment le Péloponnèse, auquel il est donné pour roi. Les deux fils qu'on lui attribue indiquent que les deux races qu'ils représentent étaient regardées comme celles qui habitaient le Péloponnèse.

[2] *Iliad.*, II, 684; IX, 141. *Odyss.*, III, 251.

[3] Voy. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., t. I, p. 73.

[4] Voy. E. Gerhard, *Ueber den Volkstamm der Achäer*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin*, ann. 1853, p. 421, 439.

avait trait à la supériorité qu'ils s'attribuaient sur leurs voisins[1]. Les Myrmidons et les premiers Hellènes faisaient partie de cette grande famille[2]. Ceux du Péloponnèse s'étaient avancés jusque dans la Crète[3]. A quelle époque s'étaient-ils fixés dans cette péninsule[4]? C'est ce que l'on ignore. La tradition la plus accréditée faisait venir de la Phthiotide les Achéens établis dans l'Argolide et dans la Laconie[5], qui, plus tard, furent repoussées vers la partie nord du Péloponnèse qui conserva leur nom.

Les Éoliens étaient alliés de très près aux Achéens[6]. C'est ce qui explique pourquoi ils sont représentés généralement comme d'origine pélasgique[7]. Si l'on en juge par la signification de leur nom qui veut dire proprement *les mêlés*[8], les Éoliens n'étaient qu'un mélange de peuplades diverses, et c'est ce qui explique pourquoi l'on ne trouve nulle part, en réalité, de centre de cette nationalité. Ils avaient occupé une partie de la Thessalie, circonstance que rappelle encore le nom d'Éolie, donné par Diodore

1. Ἀχαιός serait dans cette hypothèse une forme de χαός, qui a le sens de bon. (Hesych. et Suidas, v° Χαός. *Schol. ad Theocrit.*, VII, 4. Χαὸν λέγεται τὸ ἀγαθὸν παρὰ Λακεδαιμονίοις.)

2. Voy. Wachsmuth., *loc. cit.*

3. *Odyss.*, XIX, 175.

4. Les Achéens habitaient déjà le Péloponnèse du temps d'Homère. (Strab., VIII, p. 369. Dionys. Halic., *Antiq. rom.*, I, c. XXV, p. 68, edit. Reiske.)

5. Strab., VIII, p. 365. Dionys. Halic., *Antiq. rom.*, I, 17. Vellejus Paterc., I. 3. Cf. Fr. Fiedler, *Geographie und Geschichte von Altgriechenland*. p. 228 (Leipzig, 1843).

6. Strabon., VIII, p. 353. Ce géographe (VIII, 333) les confond même, en une certaine circonstance, avec les Achéens.

7. Hérodote (I, 56; VII, 95) dit que les Éoliens avaient d'abord porté le nom de Pélasges.

8. Gerhard, *Ueber den Volkstamm der Achäer*, p. 437.

à cette contrée [1]. Ils avaient pénétré en Béotie, dont ils avaient fini par composer la population, puisque Thucydide désigne les Béotiens sous le nom d'Éoliens [2]. Enfin, on les trouve répandus en Asie Mineure sur les côtes de la Troade, où ils avaient envoyé, disait-on, des colonies [3].

Malgré le peu de précision du nom d'Éoliens, qui a pu s'appliquer à des nationalités très différentes, le fait d'un dialecte spécial, parlé par cette race, témoigne en faveur de l'unité des populations appelées éoliennes. Ce dialecte, dont nous avons conservé des monuments littéraires, était encore parlé dans sa plus grande pureté au temps de Strabon chez les peuples de l'Élide, qui descendaient des Éoliens [4].

Les Ioniens constituaient avec les Doriens les deux grandes races grecques par excellence; celles qui parlaient chacune un dialecte distinct. Désignés sous le nom de *Iaones* (Ἰαόνες), d'abord par Homère [5], qui les place en Attique, leur nom fut plus tard altéré en celui de Ἴωνες [6];

[1] Diod. Sic., IV, 67. Cf. Strabon., V, p. 220.

[2] Thucyd., VII, 57. Cf. Pausan., X, c. 8, § 3.

[3] Strabon., IX, p. 402; XIII, p. 582.

[4] Strabon., VIII, p. 333. Cf. Giese, *Ueber den eolisch. Dialekt*, p. 67 et suiv.

[5] *Iliad.*, XIII, 685. Cf. Homer., *Hymn. in Apoll.*, 147, 152.

[6] On est divisé sur l'étymologie de ce nom d'Ἰάονες. M. F. G. Bergmann (*Les peuples primitifs de la race de Japhet*, p. 54 et 55) croit retrouver les Ioniens dans les Yavanas de la tradition indienne, fixés d'abord au sud-est des Pahlavas ou peuples de la Perse, et à l'ouest des Kambôdjâs. Ils seraient venus par l'Arménie dans l'Ionie, leur patrie primitive, d'où ils auraient émigré dans l'Afrique. Ce nom de Yavanas renferme le radical sanscrit *yâ*, aller. Il indique donc seulement l'idée d'une population passée d'un pays dans un autre : or le mot Ἰαόνες, dérivé du grec ἰέναι, correspondant au *yâ* sanscrit, signifie pareillement un peuple émigré; mais ce nom a pu, dans le principe, s'appliquer à des populations très différentes.

ils représentent surtout les Grecs navigateurs par opposition aux Doriens, qui étaient dans le principe les Grecs continentaux. La distinction des deux races était profonde, et elle ne s'effaça que très tard. Les Doriens étaient sortis comme les Éoliens et les Achéens, de la Thessalie[1]. Hérodote voit en eux la véritable souche des Hellènes et il les oppose aux Ioniens, qui sont à ses yeux les descendants des Pélasges[2]. Il paraît, en effet, que cette race s'était détachée de bonne heure de la souche achéenne et qu'elle avait peu à peu constitué une nationalité à part, guerrière et envahissante[3]. Mais l'opinion d'Hérodote, qui identifie les Ioniens aux Pélasges, est loin d'être en désaccord avec les faits, pourvu qu'on entende ici les Pélasges, coureurs des mers qui, sous le nom de Tyrrhéniens, abordèrent en Italie; et dans ce cas on s'expliquerait sans difficulté la présence des Ioniens en Thessalie[4]. Mais ces Pélasges-Ioniens ne sauraient être complétement identifiés avec ceux qui figurent plus tard dans l'histoire grecque, sous le nom de Ioniens. Sans doute il n'est point impossible que le nom de Ioniens eût été porté dans l'origine par des populations venues de l'Asie en Europe, car c'est sous ce nom que nous voyons généralement les Grecs désignés par les Égyp-

[1] C'est ce que nous enseigne le mythe qui faisait réunir par Dorus, près du mont Parnasse, le peuple qui plus tard porta son nom. (Strabon., XIII, p. 333.)

[2] Herodot., I, 56.

[3] Voy. E. Gerhard, *Ueber Griechenland Volkstämme und Stammgottheiten*, dans les *Mém. de l'Acad. de Berlin* pour 1853, p. 469.

[4] Les Ioniens se montrent, dès une haute antiquité, dans toute la presqu'île livadique, depuis la Thessalie jusque dans l'Attique (voy. Otf. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, p. 237). On trouve même les Béotiens parfois désignés sous le nom de Ἴωνες. (Voy. Hesych., s. v.)

tiens[1]. Ainsi entendu, la thèse proposée par M. E. Curtius est parfaitement admissible. Mais si le mot Ioniens a été une appellation générique des populations indo-européennes passées de l'Asie en Europe, et dont les Grecs descendent, il fut plus tard réservé à une population maritime qui de la presqu'île livadique passa dans le Péloponnèse, où elle avait précédé les Achéens [2]. Ceux-ci ayant repoussé dans la suite ces Ioniens, les uns s'avancèrent vraisemblablement sur la côte de l'Élide et dans l'Archipel, qui garde leur nom [3], tandis que les autres passèrent en Asie et fondèrent des colonies sur les côtes de Lydie et de Carie, contrées auxquelles ils imposèrent leur nom [4]. M. Curtius fait remarquer qu'il est impossible d'assigner aux Ioniens une patrie en Europe, et il se fonde sur ce fait pour les faire venir de l'Asie Mineure, dans la Thessalie et dans la Béotie. Mais si les Ioniens ne sont que ceux des Pélasges qui conservèrent un nom auquel on avait, dans le principe, attribué une plus large extension, de la même façon que les Achéens du Péloponnèse prirent le nom qui avait appartenu d'abord à une partie des Grecs, la difficulté ne subsiste plus. Rien ne sépare d'ailleurs profondément les Ioniens des Achéens et des

[1] Voyez les savantes considérations de E. Curtius, dans son mémoire cité (*Die Ionier*, p. 18 et 19).

[2] Pausanias (V, c. 1, § 1) nous dit que les Ioniens furent chassés de l'Égialée par les Achéens.

[3] Le nom de mer Ionienne indique en effet la présence des Ioniens, que nous trouvons d'ailleurs établis en certains points de la côte d'Illyrie. Zacynthe et Corcyre étaient des îles Ioniennes, et M. E. Curtius a signalé la présence de noms ioniens dans ceux des villes de l'Acarnanie et de l'Étolie. (Voy. Steph. Byzant., v° Ἰάς. Theopomp. ap. *Schol. Apoll.*, IV, 308. *Die Ionier*, p. 29.)

[4] Voy. Herodot., I, 56, 142. Pausan., VII, c. 2, § 3. Strabon., XIV, p. 632.

Doriens. On verra au chapitre suivant qu'ils adoraient les mêmes dieux; seulement, ainsi que les autres populations de la Grèce, ils avaient leur divinité préférée, et cette divinité était Poséidon, parce qu'ils étaient essentiellement maritimes, et que Poséidon était le dieu des mers; mais ils révéraient aussi Apollon comme les Doriens; ils adoraient le grand dieu pélasgique Zeus; enfin ils formaient des confédérations toutes semblables à celles des Doriens [1].

Les Ioniens ne présentent donc point des caractères assez profondément distincts, pour qu'on soit autorisé à y voir autre chose qu'une des tribus de la souche pélasgique, qui avait précédé les Achéens et les Doriens dans le Péloponnèse, et que les invasions de ces deux races forcèrent par la suite à émigrer en Asie. Ils en étaient originaires, sans doute, comme les Pélasges; mais rien ne prouve qu'à l'époque où ils vinrent s'établir dans la Thessalie et les contrées environnantes, ils parlassent déjà le dialecte qui les distinguait, qu'ils constituassent en réalité la nationalité ionienne, qui ne paraît s'être d'abord nettement dessinée qu'en Europe. M. E. Curtius, qui veut que les Ioniens n'aient fait, en revenant d'Asie, que rentrer sur un territoire qui était toujours resté le leur, et qui constituait leur berceau, est obligé d'identifier à peu près les Ioniens aux Léléges, et même aux Lyciens. En effet, les témoignages sont formels pour nous montrer en Asie la contrée où revinrent les Ioniens, occupée par

[1] Les anciennes traditions nous représentent les Ioniens de l'Attique et de l'Égialée divisés en tribus ou *phyles* (Pausan., VII, c. I, § 4). On retrouve une pareille division dans les colonies ioniennes de l'Asie Mineure (Herodot., I, 141, 148; Strabon., XIV, p. 639; Pomp. Mela, I, 17). M. Curtius (p. 54) admet que cette division était toujours tétrapolitaine, par opposition à la division dorienne, qui était hexapolitaine.

les Léléges; et cependant ce dernier peuple se distingue visiblement des Ioniens avec lesquels les anciens ne les ont jamais confondus. La seule analogie qui les lie, c'est que les uns et les autres étaient des populations maritimes adonnées, comme encore aujourd'hui les peuples de ces contrées, à la course et à la piraterie. Et cette hypothèse ne suffit pas encore; il faut aussi, pour qu'aucune objection ne puisse plus s'élever contre le système de M. E. Curtius, en rapprocher encore les Cariens et au besoin même les Phéniciens, ce que se voit forcé de faire l'ingénieux académicien de Berlin, en confondant, à l'aide d'analogies plus ou moins éloignées, tous les peuples dont les vaisseaux sillonnaient la mer des Cyclades.

Les Doriens qui avaient été aussi s'établir en Asie Mineure, comme les Ioniens, auraient pu, par un procédé analogue, être donnés pour des peuples jadis émigrés d'Asie Mineure en Europe. Je ne me hasarderai pas à des rapprochements semblables : un homme du mérite de M. E. Curtius a pu les présenter avec un appareil d'érudition et de critique, un talent d'exposition et de style qui charment, mais qui ne peuvent pourtant pas résister à une discussion sévère des témoignages. Je n'ajouterai rien de plus sur les Ioniens. Quant aux Doriens, habitant originairement l'Histiæotide, à la proximité des Lapithes [1], ils se rendirent de là dans le voisinage du Pinde, et s'unirent aux tribus macédoniennes [2], c'est-à-dire de montagnes, s'emparèrent ensuite de la Dryopide à laquelle ils imposèrent le nom de Doride [3].

[1] Herodot., I, 56. Otfr. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 10 et 28, 2e édit.

[2] Herodot., I, 56 ; VIII, 43.

[3] Herodot. (VIII, 31) qualifie la Dryopide de métropole des Doriens. Cf. Thucyd., III, 92. Strabon., IX, p. 427.

Repoussés par les Dryopes, ils émigrèrent dans l'Argolide, à Hermione et à Asiné, dans l'Eubée, à Styra, et à Caryste[1]. Puis, entraînés par l'esprit d'entreprise, ils allèrent fonder des établissements dans la Crète[2], dans les îles et sur les côtes de l'Asie Mineure[3]. Cet esprit demeura longtemps celui des Doriens; une fois fixés en Asie, ils prirent des habitudes plus molles et plus sédentaires[4].

Formant comme les Ioniens et les Éoliens des ligues ou confédérations[5], les divers peuples doriens semblent avoir eu un certain fonds commun d'institutions et d'usages qui ne s'effaça que lorsque leur union avec les autres populations de la Grèce fut devenue plus intime. Population pastorale et guerrière, les Doriens conquirent une partie du Péloponnèse sur les Achéens et sur les Pélasges, adonnés au contraire à la vie agricole.

Telles étaient les populations primitives des contrées helléniques[6]. De nombreuses migrations[7] amenées par la nécessité de changer de pâturages, par des guerres, des luttes dont les cantons les plus fertiles étaient l'objet, par les habitudes de brigandage, de piraterie qui sont en quelque sorte inhérentes à ce pays, puisque des Pélasges

[1] Ils paraissent s'être mêlés, en certains points du Péloponnèse, aux Achéens. (Voy. Gerhard, *Ueber den Volkstamm der Achäer*, p. 436.)

[2] Voy. *Odyss.*, XIX, 177.

[3] Voy. Otfr. Müller, *loc. cit.*

[4] C'est ce que remarque Hérodote, I, 56.

[5] Telle était l'hexapole dorique dans la Doride qui s'étendait entre l'Œta et le Parnasse, et qui se composait de Erinéos, Cytinion, Boios, Pindos, Carphæa et Dryope. (Strabon., IX, p. 417. Cf. Müller, *op. cit.*)

[6] Voyez, pour de plus amples développements sur l'ethnologie primitive de la Grèce, S. F. W. Hoffmann, *Griechenland und die Griechen im Alterthum*, t. I, p. 339 et suiv.

[7] Voy. Thucydid., I, 2.

elles passèrent aux Acarnaniens, aux Étoliens et aux Locriens [1], et se sont continuées jusqu'à ce jour chez les Arnautes et les insulaires des Cyclades; ces causes, dis-je, déterminèrent de nombreux mélanges qui fondirent de plus en plus intimement les divers éléments de la nationalité grecque.

Certaines villes, par l'importance qu'elles acquirent, exercèrent sur la distribution et les relations réciproques de toutes ces nationalités une influence marquée qui se fit particulièrement sentir dans les croyances. Tirynthe, où domina la dynastie des Persides, Mycènes, où régnèrent les Pélopides, et plus tard Argos et Olympie eurent à ces âges primitifs, sur la destinée du Péloponnèse, une action décisive. Dans la péninsule livadique, Orchomène, puis Thèbes, jouèrent un rôle que leur enlevèrent ensuite Delphes et Athènes. Enfin, quoique l'Épire et la Thessalie

[1] Voici le passage de Thucydide (I, 5); j'emprunte la traduction de M. A.-F. Didot:

« Anciennement les Grecs et ceux des barbares qui habitaient les côtes ou occupaient des îles, lorsqu'ils eurent commencé à se fréquenter davantage par mer, se livrèrent à la piraterie. Des hommes puissants les conduisirent, tant pour leur profit personnel que pour procurer de la nourriture aux faibles. Ils attaquaient des villes non fortifiées et habitées par bourgades, les pillaient, et se procuraient ainsi la majeure partie de leur subsistance; car, à cette époque, la piraterie n'était pas déshonorante : au contraire, elle était regardée comme rapportant quelque gloire. Cette assertion est prouvée encore aujourd'hui par quelques habitants du continent, qui s'enorgueillissent de la piraterie exercée d'une bonne manière, et par les anciens poëtes qui, dans tous les passages où ils questionnent les nouveaux débarqués, leur demandent indistinctement s'ils sont pirates : la piraterie n'étant ni désavouable pour ceux qu'on interrogeait, ni reprochable par ceux intéressés à s'en enquérir. Même par terre on se pillait réciproquement, et encore aujourd'hui, dans plusieurs contrées de la Grèce, chez les Locriens-Ozoles, les Étoliens, les Acarnaniens et dans cette partie du continent, on vit d'après l'ancienne manière. »

eussent cessé de bonne heure d'exercer sur la Grèce méridionale une influence habituelle, l'antique renom de Dodone et la primitive importance d'Iolcos gardèrent pendant longtemps à ces contrées une prépondérance que leur position géographique seule n'aurait pu leur conserver [1].

CHAPITRE II.

RELIGION DES POPULATIONS PRIMITIVES DE LA GRÈCE.

Les populations dont je viens de faire connaître la distribution dans la Grèce n'étaient pas liées seulement par une parenté de langues, elles avaient encore des notions religieuses communes; elles professaient un naturalisme panthéistique, dont nous retrouvons comme le prototype dans les Védas. Ces livres sacrés de l'Inde nous ont conservé avec leur physionomie originelle les conceptions mythologiques qui ne nous apparaissent, chez les premiers poëtes grecs, que transformées, altérées par l'anthropomorphisme. Il ne serait pas sans doute exact de dire que les populations qui émigrèrent d'Asie en Europe aient professé un culte identique à celui des Aryas; mais il ressort avec évidence de la comparaison des plus vieilles légendes de l'Inde et de la Grèce, que leurs habitants adoraient jadis des dieux analogues et parfois tout semblables. Cela se conçoit aisément; les langues des deux peuples étant très voisines, les phénomènes naturels et les agents physiques que leurs divinités per-

[1] Voy. L. Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 10, 11. Introd.

sonnifiaient, devaient être exprimés par des mots généralement semblables, et dès lors ces divinités devaient porter des noms fort analogues. Or, chez un peuple encore enfant, la notion de la divinité ne va pas beaucoup au delà du mot qui la désigne. Ce mot renferme presque toute la notion qu'on en a. Une similitude de noms divins se liait ainsi tout naturellement à une similitude d'idées.

Pour nous représenter l'état religieux des premiers habitants de la Grèce, il me faudra donc souvent avoir recours aux Védas, aux anciennes traditions de l'Inde. Je compléterai, à l'aide des données sanscrites, ce que les témoignages helléniques ne nous ont appris que d'une manière incomplète.

Les renseignements que nous possédons ne sont point assez précis pour me permettre de toujours distinguer entre les religions des différentes populations primitives de la Grèce. On parvient tout au plus, en effet, à saisir les traits les plus saillants de la religion des principales populations helléniques. Chez les Pélasges, les divinités ont généralement un caractère chthonien et pastoral. C'est le culte des dieux de la terre, de la production, des troupeaux, qui prédomine. Chez les Doriens, le culte du dieu solaire Apollon a pris sur celui des autres divinités d'origine asiatique une prépondérance, une supériorité bien marquée. L'adoration des divinités marines prévaut au contraire chez les Ioniens; tandis que chez les peuples de la Thrace, de la Macédoine, c'est le culte de Dionysos qui répond le plus aux sentiments religieux. Mais ces caractères ne sont point assez absolus pour que l'on puisse traiter séparément de la religion de chacune des races grecques. Il s'opéra d'ailleurs, de bonne heure

entre elles, des échanges de divinités qui contribuèrent à effacer les limites existant primitivement entre les religions de ces diverses races. Dans l'impossibilité où je suis de définir la religion que professait telle ou telle race, je me bornerai à noter, toutes les fois que cela sera possible, en quelle contrée tel ou tel culte était prédominant.

La religion des Pélasges ayant laissé incontestablement des traces nombreuses dans celle que nous rencontrons en Grèce, à la plus belle époque de son histoire, c'est à l'aide de ces traces que j'essaierai de reconstruire la mythologie pélasgique.

Tous les peuples de race indo-européenne paraissent avoir reconnu un dieu suprême, roi du firmament, présidant aux phénomènes célestes, armé de la foudre, et livrant aux ennemis de la lumière, aux dieux des nuages, de l'obscurité, de la terre et des montagnes, un combat incessant. Le type de ce dieu nous est fourni par l'Indra védique. Le Rig-Véda est tout plein du récit des luttes de cette divinité contre ses redoutables ennemis. On ne retrouve pas sans doute au même degré, dans la mythologie hellénique, cette variété infinie de mythes destinés à peindre un même phénomène. Les Grecs, malgré la fécondité de leur imagination, ne possédaient pas un sentiment aussi vif de la nature dans ses rapports avec le cœur humain. Chez les Aryas la notion du phénomène physique s'associe, s'identifie même avec le sentiment intérieur, avec la donnée historique; la pensée ne se produit pas comme chez les Grecs sous une forme arrêtée qui devient le point de départ d'un mythe transformé promptement en une tradition héroïque dont s'empare l'histoire; elle s'offre sous mille formes et dépeint

le phénomène physique sous mille couleurs, dont la mobilité même fait voir le caractère emprunté. Mais, en tenant compte de cette différence du génie des deux peuples, on retrouve le même esprit religieux se traduisant par des conceptions du même ordre, bien qu'inégales en richesse et en coloris. Le génie de la race aryenne est mythologique par excellence : tandis que les Sémites présentent leurs pensées et leurs sentiments sous la forme muette de la généalogie de leurs ancêtres, les Aryas les expriment sous la forme de mythes. Ainsi, écrit M. d'Eckstein [1], la fable des uns devient l'histoire des autres ; tandis que la pensée des Sémites relève d'une autorité, s'appuie de l'esprit de tradition, celle des Aryas se déploie dans le sens de l'art et de la poésie. Ces caractères se retrouvent également chez les Grecs, et nous les démêlons dans les croyances des Pélasges. Leur dieu suprême est un dieu tout védique. Le nom qu'il porte, Ζεὺς πατήρ, *Diespiter*, *Jupiter*, est tout sanscrit et se retrouve en tête du vieux Panthéon indien, c'est *Dyaush-pitar* [2]. Ce Ζεύς, *Zeus*, ou *Dzeus* [3], est l'ancêtre du Zeus [4]

[1] Voy. *Journal asiatique*, ann. 1855, t. II, p. 213.

[2] Voy. A. Weber, *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*, p. 35 (Berlin, 1853).

[3] Les mots Ζεύς, Δίος, Ζηνός, *Deus*, Θεός, sont autant de formes différentes d'un thème unique qu'on retrouve dans le sanscrit *Div*. On peut citer à ce sujet ce curieux passage d'Hérodien : Ὅτι δε ποικίλως εἴρηται ὑπὸ παλαιῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀγνοῶ· καὶ γὰρ Δὶς καὶ Ζὴν καὶ Ζὰν καὶ Ζὰς καὶ Ζῆς παρὰ Φερεκύδει κατὰ κίνησιν ἰδίαν, καὶ ὑπὸ Βοιωτῶω καὶ Δεὺς καὶ Δάν. (Περὶ μονήρ. λέξεως, p. 15, 16, ed. Lehrs.)

[4] Ce mot Ζεύς, *Dios*, s'était conservé en certaines contrées, dans quelques cas, avec le sens générique de Dieu ; c'est ainsi qu'on appelait Ζεὺς Μηλωσίος le dieu protecteur des troupeaux à Paros et à Corcyre (Boeckh, *Corpus inscript. græc.*, t. II, n[os] 1870, 2418); qu'à Mylasa (Boeckh, n° 2700), le soleil est désigné par le nom de Ζεὺς Ἥλιος ; d'autres inscrip-

grec et du Jupiter (Ζεῦς πατήρ) latin [1]. La présence simultanée de cette divinité en Grèce et en Italie nous montre la généralité de son culte chez la race pélasgique; ou, pour parler plus exactement, l'existence de ce nom, dont le grec θεός n'est qu'une forme altérée, dénote chez toutes les populations de cette race une même notion de la Divinité. Le radical sanscrit *Div*, qu'il renferme, signifie *briller*, et a donné naissance au mot *Dêva*, Dieu, dans la langue védique [2]; ce qui montre bien quelle idée se faisaient de la Divinité les antiques tribus venues de l'Arye. Cette idée était intimement liée à celle de soleil, d'astres, de corps lumineux. Le sabéisme avait été, en effet, selon Platon [3], la religion des premiers habitants de la Grèce.

La richesse d'imagination de la race hellénique s'opposait à ce qu'une religion aussi élémentaire demeurât la leur. Une fois conçus comme des divinités, le ciel, les astres prirent une personnalité calquée sur le modèle de la personnalité humaine; et Zeus fut l'un des premiers produits de cette tendance anthropomorphique.

Les témoignages anciens s'accordent pour nous présenter le culte de ce dieu comme remontant, en trois localités de la Grèce, aux âges les plus reculés : à Dodone,

tions mentionnent également un Ζεὺς χρυσαόρος, un Ζεύς Νοχρασος, un Ζεὺς Ἐστραπις (Boeckh, n° 2923, b.). Hesychius (s. h. v°) nous dit que les Illyriens appelaient les satyres Δεύαδαι. Ce nom est encore emprunté au même radical.

[1] Et sans doute aussi du *Janus pater*. Ce dieu offre, en effet, une analogie assez étroite avec le dieu pélasgique.

[2] Voy. Chavée, *Lexicologie indo-européenne*, n° 189, p. 337.

[3] *Cratyl.*, p. 397, c., edit. Astius, t. III, p. 143 : Φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους θέους ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐράνον.

sur le mont Lycée en Arcadie, sur le mont Dicté en Crète. Il est donc naturel d'admettre que l'adoration du dieu datait en ces lieux des Pélasges. C'est ce que nous savons d'ailleurs d'une manière positive pour le premier. Le Jupiter de Dodone conserva toujours son surnom de *Zeus pelasgicos*[1], et dans Homère[2] nous voyons déjà Achille l'invoquer comme un dieu redouté.

Mais en supposant qu'au temps des Pélasges les dieux du Lycée et du Dicté aient été, comme celui de Dodone, désignés sous le nom de Zeus, il ne s'ensuit pas que l'identité fût d'abord complète entre ces trois dieux. L'examen de leurs caractères respectifs nous découvre au contraire en eux des êtres divins d'une nature assez distincte, qui ont été identifiés plus tard, lorsque la fusion commença à s'opérer entre les croyances des différents peuples helléniques.

Nous ne savons que fort peu de chose sur le Jupiter de Dodone. Tous les témoignages que nous possédons se rapportent non précisément à lui, mais à son oracle, dont il sera question plus loin. On lui dédiait le chêne à glands doux (φήγος) ou le hêtre (*fagus*)[3]. Nous trouvons même le *fagus* consacré en Italie à Jupiter, *Jupiter fagutalis*[4]. Cette circonstance, en même temps qu'elle est un indice de l'origine pélasgique du Jupiter latin, nous donne à penser que Zeus était pour les Pélasges de l'Épire le dieu nourricier du genre humain, circonstance

[1] *Iliad.*, XVI, v. 233.

[2] Homer., *Iliad.*, *loc. cit.*

[3] Φηγῷ ἐφ' ὑψηλῇ πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο. (Homer., *Iliad.*, VII, 60.) Cf. *Iliad.*, V, 693. Ζεὺς φηγωναῖος, comme l'appelle Zénodote, cité par Steph. Byzant., *Fragm. de Dodone*, p. 5, edit. Gronovius.

[4] Varron., *De ling. lat.*, IV, 32, 1.

que confirme le surnom de *pater* attribué par les Pélasges d'Italie à leur Zeus.

Si cette invocation répétée par les Péliades ou prêtresses du Jupiter dodonéen : Ζεὺς ἦν, Ζεύς ἐστι, Ζεὺς ἔσσεται, ὦ μεγάλε Ζεῦ [1], remonte à une haute antiquité, il faudrait en conclure que ce dieu était conçu à peu près comme le Jéhovah, l'Éternel des Hébreux. C'était, comme celui-ci, le dieu Très-Haut, ὕπατος, ὕψιστος, surnom sous lequel on trouve le même Zeus adoré en Attique [2] et en Béotie [3]; il présidait à la foudre, aux nuages, à la pluie : c'est au moins le caractère qu'il eut ensuite chez les Grecs [4], et il lui appartenait vraisemblablement déjà chez les Pélasges. Nous voyons en effet, en Étrurie, le dieu de la foudre recevoir le nom de *Tina* ou *Tinia* [5], forme de Ζηνός, Ζηνί, Ζῆνα, cas obliques du nom de Zeus. Ainsi, ce Zeus, porté d'Épire en Italie, devait être le dieu du tonnerre et des météores; ce que confirment d'un autre côté les oracles rendus en son nom à Dodone, qui se rapportent si souvent aux phénomènes atmosphériques [6].

Homère complète le portrait de ce dieu dont je viens d'indiquer les premiers linéaments; il nous le représente comme le dieu *très grand* et *très auguste* (μέγιστε, κύδιστε [7]), comme le père des hommes et des dieux

[1] Pausanias, X, c. 12, § 5.

[2] Suivant une tradition athénienne, Cécrops donna le premier à Jupiter ce surnom d'Hypatos. (Pausan., VIII, c. 2, § 1, *Schol. Aristoph.*, p. 418.)

[3] Jupiter avait un temple sur le mont Hypatos en Béotie. (Pausan., IX, c. 19. Cf. Gerhard, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 158, note.)

[4] Δία τερπικέραυνον. (*Iliad.*, XVI, v. 231.)

[5] Voy. K. O. Müller, *Die Etrusker*, II, p. 43.

[6] Voy. Guigniaut, *Notes et éclaircissements sur le livre VI des religions de l'antiquité*, p. 1337, 1338.

[7] *Iliad.*, III, v. 277.

(πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε [1]). Le Zeus homérique lance la foudre et répand la pluie [2]; il chasse les nuages, et fait briller le soleil dans le ciel éclairci [3]; il domine les mondes, et de son vaste regard embrasse tout l'univers [4].

Tous ces traits conviennent parfaitement à Indra, le dieu des dieux, comme l'appelle le Mahâbhârata [5], le dieu du ciel, de l'air azuré, de la foudre, tantôt considéré comme la personnification de la voûte céleste [6], tantôt simplement comme l'être mystérieux et impénétrable qui y habite. Les Aryas l'invoquaient comme le Dieu éternel, premier né, dont la puissance est sans bornes, irrésistible, incomparable. Véritable roi du monde, ainsi que l'indique la signification de son nom, il règne sur les hommes de toutes les conditions; voilà pourquoi ceux-ci lui doivent leurs prières. C'est le plus grand, le plus élevé des êtres. Plein de force et d'équité, il est l'auteur de tout ce qui existe, il domine au ciel et sur la terre, sur les ondes et sur les montagnes célestes. *Il est*, comme dit le chantre védique, *au-dessus de tout, des jours et des nuits, de l'air et de la mer. Il s'étend plus loin que le vent, que la terre, que les fleuves, que le monde.*

Indra est monté sur un char d'où il combat et d'où il découvre ses adversaires pour les terrasser, il est accompagné des Marouts (les vents), et porte à la main la foudre qu'a forgée le dieu du feu. Tous ces caractères s'appliquent aussi bien à Zeus qu'au grand dieu du Rig-

[1] *Iliad.*, VIII, v. 48.
[2] *Ibid.*, XVII, v. 649.
[3] *Ibid.*, XI, v. 493.
[4] Εὐρύοψ. (*Iliad.*, passim).
[5] Voy. Th. Pavie, *Fragments du Mahâbhârata*, p. 89, Astikaparva.
[6] *Rig-Véda*, trad. Langlois, sect. III, lect. 2, h. 3, v. 11, t. II, p. 46.

Véda. Toutefois le premier est, au moins dans Homère, un être beaucoup plus humain que le second; il sort d'une conception plus étroite et plus enfantine. L'Ârya donne bien un char et des coursiers d'azur à son dieu; il le compare à un guerrier, à un héros; mais en parlant ainsi il laisse percer l'allégorie; le dieu grec, au contraire, est véritablement un homme assis sur les nuages et traîné dans un char réel [1]. Et, en effet, les Pélasges paraissent s'être formé de leurs dieux suprêmes la conception la plus grossière, ceux de la Thessalie se le figuraient sous les traits d'un personnage gigantesque qui produisait les tremblements de terre et gouvernait le monde. C'est le Ζεὺς πέλωρος, en l'honneur duquel on célébra longtemps des fêtes dans la vallée de Tempé [2].

Zeus était adoré au sommet des montagnes comme dieu du ciel, dieu très haut (Ζεὺς ὕψιστος [3]); de là ses surnoms d'ἄκριος, de καραῖος [4], κορυφαῖος; de là son culte sur les cimes de l'Olympe, de l'Ida [5].

Le Zeus d'Arcadie recevait le surnom de Lycæus (Λυκαῖος [6]). L'étymologie de ce nom est évidemment

[1] Voy. mon *Essai historique sur la religion des Âryas*, dans la *Revue archéologique*, 9e année (1853), p. 592.

[2] Athen., XIV, p. 639. D. Voy. l'art. JUPITER de M. Preller, dans l'*Encyclopédie classique de M. Pauly*, t. IV, p. 591, 592.

[3] Ζεὺς ὕψιστος ou ὑπάτος était adoré en divers lieux de la Grèce. (Pausan., I, c. 26; II, c. 2; VIII, c. 14 et passim.)

[4] Hesychius, v° Ζεὺς Καραῖος, Alberti, not. Cette épithète renferme le même radical que nous avons trouvé dans le nom de *Carien*.

[5] Ἐπεφήμισαν δὲ καὶ Διὶ ἀγάλματα οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι κορυφὰς ὀρῶν Ὄλυμπιον, καὶ Ἴδην καὶ εἴ τι ἄλλο ὄρος πλησιάζει τῷ οὐρανῷ. (Maxim. Tyr., *Dissert.*, VIII, p. 129, edit. Reiske.) Dans l'*Iliade*, Zeus est toujours désigné comme le dieu qui règne sur l'Ida (Ἴδηθεν μεδέων: *Iliad.*, III, v. 276.)

[6] Pausan., VIII, c. 2, § 1; I, c. 38, § 5. Callimach., H. *in Jovem*, v. 4.

empruntée au thème Λυξ, *Lux*, qui s'est conservé dans le latin et a donné naissance au grec λεύκος, *blanc*, *brillant*. C'était donc un mot de la langue pélasgique qui signifiait *lumière*[1], et cette circonstance que le dieu était adoré sur une montagne qui se distingue encore de nos jours par l'étendue de l'horizon que l'œil embrasse de sa cime, se joint à l'étymologie pour nous faire reconnaître dans le *Zeus Lycæus* un dieu solaire[2]; le soleil considéré comme roi des cieux, maître des météores, dispensateur de la lumière. Les Grecs donnèrent plus tard le nom de Lycée (Λύκειον[3]), aux endroits consacrés

[1] Ce radical *Lux*, *Lyc*, *Lync*, entre dans le nom de plusieurs personnages mythologiques qui personnifient la lumière : le dactyle idéen Αἶξ (Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 75), le telchine Lycos qui éleva un temple à Apollon sur les bords du Xanthe (Diod. Sic., V, 56); Lycabas, père de Minos, époux d'Ida (Diod. Sic., IV, 60); Lyncée. époux d'Hypermnestre, paraît être aussi un héros de même origine: la fête des torches célébrée à Argos en son honneur (Pausanias, II. c. 25) annonce une divinité solaire (voy. Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 290).

Mais ce qui tend à faire admettre que ce mot avec le sens de lumière s'était perdu aux beaux temps de la Grèce, c'est qu'on en avait alors complétement oublié la signification. Ainsi on expliquait à Athènes le nom de Lycée par celui d'un prétendu Lycos qui l'aurait fondé (Pausan., I, c. 19, § 4), et les exégètes de Trézène ne purent donner à Pausanias l'interprétation du surnom de *Lycæa* que portait Artémis dans un temple dont on faisait remonter la construction à Hippolyte (Pausan., II, c. 31, § 7). A Sicyone. les exégètes, pour expliquer ce nom, avaient recours à une fable ridicule (Pausan., II, c. 9, § 7). L'analogie de ce mot avec le mot *loup*, λύκος, donna naissance à cette autre fable de la métamorphose en loups qui, dix ans après, reprenaient la forme humaine (Pausan., VI, c. 8, § 2).

[2] Voy. W. Bäumlein, *Pelasgischer Glaube und Homer's Verhältniss zu demselben*, ap. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, t. VI (an. 1839), col. 1193.

[3] Voy. Dodwell, *A classical and typographical tour through Greece*, t. II, p. 392.

à Apollon, ce qui démontre l'analogie de ce dieu avec le Jupiter arcadien, et c'était aussi sous la protection du soleil qu'on supposait placées presque toutes les montagnes, d'où est venu le nom de mont Saint-Élie donné aujourd'hui à tant de hauteurs en Grèce [1]. En un autre lieu de l'Arcadie, près de Tégée, Zeus recevait le surnom de (*Clarios* Κλαρίος) [2], lequel convient également à un dieu de la lumière et qu'on rencontre, en effet, appliqué plus tard par les Grecs à Apollon [3].

L'aigle, cet oiseau à l'œil perçant, qui, suivant une opinion populaire, peut fixer de son regard l'astre du jour, était consacré au dieu du Lycée [4]. On reconnaît dans cet aigle une transformation de l'oiseau Garouda [5]. Celui-ci est, dans le Rig-Véda, le fils d'un dieu solaire Savitri [6]. En Lycie, l'aigle demeura associé au soleil. Nous voyons pareillement, chez les Égyptiens, l'épervier, auquel on prêtait la même faculté qu'à l'aigle, être pris pour symbole de *Ra*, le soleil, sym-

[1] Pausanias, VIII, c. 19. Le mont Lycabète, actuellement le mont Saint-George, qui servit aux observations du célèbre astronome Meton, devait son nom au sens originel du radical dont il est composé.

En Grèce, la cime d'un grand nombre de montagnes était consacrée à Apollon ou au soleil : telle était celle du Taygète. (Pausan., III, c. 20, § 5.)

[2] Pausan., VIII, c. 53, § 4.

[3] Strabon., XIV, p. 642.

[4] Pausan., VIII, c. 38, § 5. Cet auteur nous dit que devant l'autel du dieu, presque au soleil levant, étaient des aigles dorés placés sur deux colonnes.

[5] Voy. d'Eckstein, dans le *Journal asiatique*, ann. 1855, t. II, p. 372, 14.

[6] *Rig-Véda*, trad. Langlois, sect. VIII, t. IV, p. 446. *Syêna*, c'est-à-dire l'épervier, est dans le Véda l'épithète que l'on donne souvent au soleil, à cause de la rapidité de sa course. (Trad. Langlois, t. II, p. 158, 252.)

bolisme qui n'était pas étranger aux Grecs eux-mêmes[1].

Une dernière circonstance qui achève de faire regarder le Zeus lycien comme une personnification du soleil, et en particulier du soleil dont les rayons pompent les vapeurs de la terre et amènent ainsi la formation des nuages, c'est que le prêtre de ce dieu, dans une des cérémonies annuelles, agitant l'eau d'une fontaine placée sur le mont, déterminait une évaporation qui donnait lieu, disait-on, à la formation d'un nuage, lequel se résolvait ensuite en une pluie bienfaisante[2].

Le Lycée était l'Olympe des Pélasges arcadiens, le haut lieu sur lequel ils aimaient surtout à sacrifier, et qu'ils assignaient pour demeure à Zeus et aux autres grandes divinités[3]. Chez des populations exclusivement guerrières, le dieu suprême participait naturellement du caractère national et devenait un dieu guerrier, un dieu des armées. Tel était chez des Cariens le Zeus Stratios[4], et celui qui était adoré à Labranda[5]. Ce Zeus Stratios,

[1] C'est ce que nous montrent les monnaies de Xanthus, où la face du soleil est en partie cachée par un aigle. (Voy. de Longpérier, *Restitution à la Lycie de médailles attribuées à Rhodanusia*, extrait des *Nouvelles annales de l'Institut archéol. de Rome*, publié par la section française.)

[2] Pausan., VIII, c. 38, § 3. Ce phénomène physique était encore exprimé par le mythe qui faisait élever Zeus par les Nymphes, c'est-à-dire les sources et les fontaines du mont Lycée. (Cf. K. Eckermann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völker des Alterthums*, t. II, p. 29.)

[3] Les Arcadiens disaient que Zeus avait été nourri sur cette montagne, sur laquelle s'élevaient les temples de Pan et de Despœné. Le souvenir du caractère divin du mont Lycée se conserva longtemps dans une foule de légendes merveilleuses qu'on racontait à son sujet. (Pausan., VIII, c. 38, § 3-5.)

[4] Strabon., XIV, p. 631. Hérodot., V, 119.

[5] Cf. Soldan, *Sur les Léléges et les Cariens*, ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, 2e sér., t. III, p. 112, note.

sorte de *Jéhovah Tzabaoth*, peut très bien avoir tiré son origine du caractère éminemment guerrier que Indra a déjà dans le Rig-Véda. Chez les populations helléniques, peu tournées vers le sabéisme, le dieu suprême tend constamment à prendre un caractère humain et belliqueux. Il est toutefois une divinité où la donnée sabéiste paraît s'être conservée assez pure, et qui était spécialement adorée chez les Achéens du Péloponnèse [1]. C'est Argus ou mieux Argos, dans lequel on reconnaît une personnification comme est Indra, dieu du ciel étoilé [2]. Mais l'histoire de cette divinité se rattache à un ensemble d'autres mythes dont je ne dois parler que plus loin.

Le Zeus Crétagénès, celui qu'on révérait sur le mont Dicté [3], et dont le culte était répandu dans toute la Crète moyenne, à Cnosse, à Gortyne, à Hierapytna, quoique rappelant l'Indra védique, s'en éloigne cependant déjà sous différents rapports. L'anthropomorphisme a envahi de plus en plus sa légende. Ce n'est plus un dieu du ciel, c'est simplement un roi législateur du pays [4]. Les Crétois, qui passaient pour de grands inventeurs de fables ou,

[1] Ἄργος πανόπτης, πολυόφθαλμος (Phot.) ; Ζεύς Ἄχαιι (Hesychius). Cf. E. Gerhard, *Ueber den Volkstamm den Achäer*, p. 453.

[2] Le caractère céleste d'Argus nous est indiqué par l'épithète de πολυόφθαλμος, c'est-à-dire *aux yeux nombreux*, qui répond tout à fait à celle de *dieu aux mille yeux* que reçoit Indra (voy. *Râmâyana*, trad. Gorresio, *Adicanda*, t. VI, p. 168). Et l'idée de faire de ce dieu céleste le gardien d'un troupeau de vaches est tout à fait védique. (Voy. Apollodor., II, 1, 3. Cf. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 249, 257.)

[3] Cf. sur le siége du culte du Zeus crétois, K. Hoeck, *Kreta*, t. I, p. 163.

[4] Zeus, en qualité de dieu du ciel, dieu très haut, était principalement adoré sur la cime des montagnes, sur les hauts lieux, comme le Jehovah des premiers Hébreux. Tel était le Zeus olympien, le Zeus etnéen (Diod. Sicil., XXXIV, c. 8, fragm.).

comme disaient les anciens, de grands menteurs[1], avaient une imagination féconde qui ne leur permettait pas de conserver intactes les vieilles traditions. Ils portaient parfois, dans leurs conceptions mythologiques, cette profondeur de pensée que leur reconnaît Platon[2]. Aussi est-ce de la Crète que paraissent être sorties les fables puériles sur l'enfance du dieu, qu'Hésiode inséra dans sa *Théogonie*, et qui dès lors firent partie de la légende de Zeus[3]. Ces inventions crétoises servirent comme de patrons à celles qui, par imitation, prirent naissance en Arcadie et ailleurs, lorsqu'un premier syncrétisme vint identifier les diverses divinités adorées sous le nom de Zeus, pour faire du dieu qui résulta de leur association, la divinité suprême de la Grèce. C'est alors que presque chaque peuple prétendit à l'honneur d'avoir donné le jour au dieu[4] Zeus, Cronos, tandis que le Zeus arcadien était simplement regardé comme fils du Ciel et de l'Éther[5].

Lorsqu'on analyse les éléments dont se compose la légende crétoise de Zeus, on reconnaît qu'ils sont dans une relation fort étroite avec les croyances de la Phrygie.

Dans les mythes crétois, les contes populaires abondent tellement, ils ont si étrangement défiguré la physionomie originaire du dieu, qu'il est malaisé d'en retrouver les vrais linéaments, et de dire, par consé-

[1] Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται. (Voy. Hoeck, *Kreta*, t. III, p. 264.)

[2] Voy. Platon., *Leges*, I, 1.

[3] Voy. ce qui est dit au chapitre V de cet ouvrage.

[4] Voy. Pausanias, IV, c. 33, § 1.

[5] C'est ce qui résulte du témoignage de Cicéron (*De natura deorum*, lib. III, c. XXI), qui distingue trois Jupiter : deux d'Arcadie, l'un fils de l'Éther, et l'autre fils du Ciel et père de Minerve (Athéné), et un de Crète, né de Saturne, et dont les Crétois faisaient voir le tombeau.

quent, ce qu'était le Zeus apporté par les Pélasges dans la Crète.

Le Zeus crétois présentait aussi un caractère astronomique, à en juger par le surnom d'*Asterios* sous lequel il était honoré à Gortyne [1].

La civilisation de cette île avait de beaucoup devancé celle de la Grèce. Située au voisinage de l'Égypte et de la Phénicie, elle avait vraisemblablement subi leur double influence. Il n'est donc point étonnant qu'à l'époque hellénique les mythes pélasgiques se fussent déjà intimement amalgamés avec ceux qui avaient été apportés de l'Asie et des bords du Delta.

Les Crétois faisaient de Zeus un fils de Cronos et de Rhéa, c'est-à-dire du ciel et de la terre. C'était pour eux la troisième personne d'une triade qu'on retrouve en Asie et en Égypte, mais qui paraît avoir été au contraire inconnue des Pélasges; car, chez les populations de cette race, Zeus a pour épouse, et non pour mère, la terre, et l'on ne voit pas que le ciel soit personnifié par un autre dieu que lui.

L'origine asiatique du nom du dieu suprême des Pélasges nous montre le peu de fondement que nous devons faire en matière de mythologie primitive, sur le témoignage d'Hérodote. Cet historien [2] dit que les

[1] Voy. Apollod., III, 1, 3. Pausan., II, c. 31, § 1. Lycophor., *Alex.*, v. 1301. Tzetzes, *Antehom.*, 99-101. *Chil.*, I, v. 473. Cedren, I, p. 217.

[2] Herodot., II, 50. L'historien grec rapporte, il est vrai, qu'il a entendu dire à Dodone qu'anciennement les Pélasges n'invoquaient, dans leurs sacrifices, que les dieux en général (θεοί), sans en désigner aucun par un nom spécial; mais cela a trait simplement à un rite des sacrifices et non à la religion des Pélasges. Ce qui le prouve bien, c'est qu'un peu plus haut, Hérodote cite certains noms de divinités grecques comme venant des Pélasges.

Pélasges n'imposaient originairement à leurs dieux ni noms ni surnoms, parce qu'ils ne les avaient jamais entendu nommer. Mais l'assertion de l'historien d'Halicarnasse est peu probable, et la raison qu'il donne de la non-existence des noms de dieux chez ce peuple en accroît encore l'invraisemblance. Il n'y a pas de nation, quelque barbare qu'elle soit, qui n'ait des noms particuliers pour désigner ses différents dieux [1]. Elle n'attend pas, pour leur en attribuer, qu'un peuple étranger vienne lui faire connaître quel nom il convient de leur imposer. D'ailleurs, n'eût-on pas le Rig-Véda qui nous montre les frères aînés des Pélasges, ayant déjà des dieux dénommés par des mots spéciaux, que les témoignages helléniques suffiraient pour écarter l'opinion d'Hérodote. L'origine pélasgique des principales divinités de la Grèce est un fait qui ressort avec évidence d'une foule de rapprochements tirés des auteurs anciens. L'erreur dans laquelle est tombé l'historien grec vient de ce qu'il a ajouté foi au dire des prêtres égyptiens qui lui affirmaient que ses compatriotes tenaient de l'Égypte la connaissance de leurs dieux. Diodore de Sicile fut dupe de la même assertion, quoiqu'elle soit en contradiction manifeste avec tous les faits. Nous savons aujourd'hui les noms des dieux égyptiens; eh bien! il n'en est pas un seul qui offre la moindre ressemblance avec ceux des divinités grecques. Ces derniers tiennent par toutes leurs racines

[1] M. Guigniaut (*Religions de l'antiquité*, t. II, part. III, p. 1055) conclut du témoignage d'Hérodote que les Pélasges adoraient des dieux innomés, des espèces de *Dii consentes* et *complices*. Je regrette de m'éloigner de l'opinion de ce savant mythographe; mais il me semble qu'il accorde un peu trop de valeur à l'assertion d'Hérodote. L'historien n'avance ce fait que parce qu'il a supposé que les Pélasges tenaient des Égyptiens les noms de leurs dieux.

à la langue hellénique, à la famille indo-européenne, et ne peuvent par conséquent avoir été empruntés à la langue égyptienne[1]. Mais Hérodote admettait avec une grande simplicité les identifications établies par les prêtres des bords du Nil; les analogies les plus superficielles lui suffisaient pour confondre les dieux et les héros grecs avec les dieux et les héros égyptiens. Et il concluait naturellement de ces assimilations erronées, que les ancêtres de ses compatriotes avaient reçu leur théologie de l'Égypte. Il ne faisait de réserves que pour certains dieux, pour lesquels les Égyptiens n'avaient pas de divinités à peu près correspondantes, telles que Héra, Vesta, Thémis[2], Poséidon, les Dioscures, les Charites, les Néréides. Et ce fut alors à ces dernières seulement qu'il crut devoir attribuer une origine pélasgique.

L'origine exclusivement indo-européenne des dieux des Pélasges nous est d'ailleurs confirmée par l'existence chez d'autres populations de la même souche que les Grecs, d'un dieu suprême fort analogue à Zeus. Le Thor des anciens Saxons et des Scandinaves, qui est monté sur un char, comme Indra, et qui, armé de la foudre, en terrasse les Jettes ou Jottes, de même que Indra frappe les Asouras[3], est évidemment un frère du

[1] C'est ce qu'a fait remarquer M. Guigniaut (*op. cit.*, p. 1056).

[2] Ce qui est remarquable et qui prouve combien les idées d'Hérodote étaient superficielles, et à quel point il ignorait la religion égyptienne, c'est que Thémis, dont il écartait l'origine égyptienne ou locale, est celle dont le nom et les attributs rappellent le plus, et sans doute fortuitement, une divinité égyptienne, *Thmei*, la déesse de la justice. (Voy. Sr. Gard. Wilkinson, *Customs and manners of the ancient Egyptians*, part. II, vol. II, p. 31.)

[3] Voy. W. Müller, *Geschichte und System der altdeutschen Religion*, p. 156 et suiv. Ces Jettes ou Jötun sont les géants (Cf. J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2e édit., p. 494). Cette tradition se retrouve aussi chez cer-

Zeus pélasgique. Le Peroun des Slaves, maître de la foudre et du ciel [1], n'est qu'une autre variété du même dieu qui se retrouve également chez les populations de race finnoise, par exemple, dans l'*Ukko* des Finnois représenté sous les traits d'un vieillard [2], et dans le dieu des anciens Magyars (*Magyarok istene*) armé de l'éclair (*isten nyila*), avec lequel il tue le méchant [3].

Le Ciel et la Terre constituaient chez toutes les populations indo-européennes, comme chez quelques autres peuples de l'antiquité, les deux divinités primordiales [4]. Le Rig-Véda [5] appelle le Ciel et la Terre, *le couple immor-*

taines populations de race tchoude. Les Tchérémisses, par exemple, se représentent la divinité comme constamment en guerre avec les esprits pervers qu'ils appellent *Jö* (les *Jaetten* scandinaves). Elle habite le Levant, et c'est à l'heure de midi qu'elle exerce avec le plus de violence son pouvoir destructeur. (Voy. Aug. de Haxthausen, *Études sur la situation intérieure de la Russie*, t. I, p. 418.)

[1] Procop., *De bell. gothic.*, lib. III, cap. XIV. Cf. sur Peroun, appelé *Parom* par les Slovaques, Lasicz, *De diis Samogitarum*, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. I, p. 138, 139.

[2] Ukko, c'est-à-dire *le vieillard*. Tel était le nom que les anciens Finnois donnaient au dieu du tonnerre. (Voy. Lencquist, *Specimen academicum de superstitione veterum Fennorum*, Upsal., 1782.)

[3] Voyez, sur ce dieu Toldy, *Culturzustände der Ungarn vor der Annahme des Christenthums*, dans les *Sitzungsberichte der Kaiserl. Academie der Wissenschaften zu Wien*, class. phil. hist., ann. 1850, p. 12, § 3.

[4] « *Principes dei, cœlum et terra, hi dei iidem qui in Ægypto Serapis et Isis et id Harpocrates digito significat; qui sunt Taautes et Astarte apud Phœnices, ut idem principes in Latio Saturnus et Ops. Terra enim et cœlum, ut Samothracum initia docent, sunt dei magni et hi quos dixi multis nominibus.* » (M. Terent. Varron, *De ling. latin.*, lib. IV, p. 17, édit. Bip.) — Pline dit en parlant de la terre (*Hist. nat.*, lib. II, c. LXIII) : « *Sequitur terra cui uni rerum natura partium, eximia propter merita, cognomen indidimus maternæ venerationis. Sic hominum illa, ut cœlum dei.* » Et il développe au long cette idée.

[5] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 38, sect. VIII, lect. 2, h. 4.

tel, les deux grands parents du monde[1]. Dans ce livre sacré, le Ciel et la Terre sont nommés *divinités mères*[2]. A Samothrace, dont le culte était, suivant la tradition, d'origine pélasgique, les deux divinités invoquées par excellence étaient le Ciel et la Terre[3]. A Sparte, Zeus et la Terre avaient un temple commun[4].

Après avoir chanté les paroles qui ont été rapportées plus haut, les Péliades de Dodone ajoutaient :

Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα γαῖαν,

c'est-à-dire : *La terre produit des fruits, honore-la du nom de mère.*

Cette terre mère (Γῆ μήτηρ), dont le nom fut altéré plus tard en celui de Déméter (Δημήτηρ[5]), était encore adorée sous sa forme antique dans certaines localités[6]. A Phlionte, au temps de Pausanias[7], la Terre continuait à recevoir le nom de *Grande déesse*. A Olympie[8], comme

[1] *Ibid.*, v. IV, sect. VIII, lect. 2, h. 6, v. VI, t. IV, p. 43.

[2] « J'invoque dans les sacrifices, en implorant le secours des dieux, ces deux divinités mères, grandes, larges, solides, remplies de beauté et qui renferment l'immortalité. » (*Rig-Véda*, sect. II, *Hymn.* II, *au ciel et à la terre*, trad. Langlois, t. I, p. 427.)

[3] Varron, *loc. cit.*

[4] Pausan., III, c. 11, § 8. Les deux premières divinités par lesquelles juraient les Magnésiens et les Smyrniens étaient aussi Zeus et la Terre. (*Marm. Oxon.*, ap. Boeckh, *Corpus inscript. gr.*, t. II, n° 3137, p. 696, col. 2.)

[5] La forme Δη pour Γη peut très bien être celle de l'ancien pélasge, car dans l'albanais, qui a reçu tant de mots de cette langue, *la terre* se dit Δὲ. (Cf. Th. Benfey, *Griechisches Wurzellexicon*, t. II, p. 114. Cic., *De nat. deor.*, II, 26.)

[6] L'épithète de μήτηρ fut souvent donnée à la terre par les anciens poëtes. Οὐρανὸς δ' ἐφρίξέ νιν καὶ Γαῖα μάτηρ, dit Pindare, *Olymp.*, VII, 70.

[7] Pausan., I, c. 31, § 2.

[8] Pausan., V, c. 14, § 8. Cf. Plutarch., *De defect. orac.*, § 43, p. 770.

à Delphes [1], avait existé très anciennement un oracle de la Terre. Il y avait dans la première de ces villes un lieu qui avait conservé le nom de Γαῖος et où un autel fait de cendre était consacré à la déesse [2]. Le temple de Déméter, aux Thermopyles, avait une origine pélasgique et l'on en faisait remonter la fondation à Acrisius [3]. C'étaient les Géphyréens, peuple de souche pélasgique, qui avaient été les grands propagateurs du culte de *Déméter Achaia* [4]. Cette origine pélasgique de la déesse était également rappelée par le surnom de *Pélasgide* que parfois on lui donnait [5]. En Arcadie, son culte s'était conservé avec un caractère tout pélasgique. Elle était surnommée *la noire* (μέλαινά), épithète qui convient tout à fait à la Terre, dont la personnification se montre avec évidence dans les fables que l'on débitait sur le compte de cette déesse [6]. Son image rappelait également ces temps barbares où les formes les plus opposées étaient associées dans de grossiers simulacres. Elle avait la tête et la crinière d'un cheval, portait un dauphin sur la main droite, une

[1] Æschyl., *Eumenid.*, 2. Pausan., X, c. 5, § 3. Plutarch., *Pyth. orac.*, § 17, p. 648.

[2] Pausan., V, c. 14, § 8. La Terre (Γῆ) reçut longtemps sous sa forme primitive un culte en différents lieux de la Grèce. A Sparte, elle avait un temple appelé (Γάσηπτον) Pausan., IV, c. 12, § 6. Le culte de la Terre existait aussi à Athènes (Plutarch., *Thes.*, 27), et elle avait un temple dans l'Acropole (Thucyd., II, 15), c'est-à-dire dans la partie la plus ancienne de la ville où se trouvaient, par conséquent, les monuments du plus ancien culte. La déesse avait encore des sanctuaires à Bura (Pausan., VII, c. 48, § 6) et à Patras (Pausan., VII, c. 21, § 4).

[3] Callimach., *Epigr.*, XLI, 2.

[4] Herodot., V, 61.

[5] Pausan., I, c. 22, § 2. C'était, disait-on, Pélasgus, fils de Triopas, qui avait élevé le temple consacré à cette déesse.

[6] Pausan., VIII, c. 42, §§ 1, 2.

colombe sur la gauche; des serpents et des bêtes féroces étaient placés autour de sa tête.

A Athènes, le surnom de Χλοή[1] donné à Déméter dénotait le caractère primordial de cette déesse; celui de Κουροτρόφος[2] convenait à la terre considérée comme nourricière des êtres, et celui de Καρποφόρος imposé à la même déesse[3] achève de nous démontrer son identité avec la terre qui produit les fruits.

Chez les Dryopes d'Asiné et d'Hermioné, Déméter ou plutôt la Terre était invoquée sous le nom de Χθόνια qui implique l'idée de terre profonde et souterraine; tandis que le roi de ce monde souterrain se nommait Κλύμενος, c'est-à-dire celui qu'on entend, mais qu'on ne voit pas[4]. Ce culte remontait-il à une époque ancienne? C'est ce qu'on ignore. Toutefois le nom que portait Aïdoneus paraît dénoter un âge où les mythes catachthoniens n'avaient point encore pris un grand développement. On retrouve ici un culte tellurique qui, ainsi qu'il a été remarqué plus haut, caractérisait la race pélasgique; cette circonstance tend donc à corroborer l'opinion que les Dryopes étaient alliés aux Pélasges, comme je l'ai avancé au chapitre précédent.

La généralité du culte de Déméter, en Grèce, où elle

[1] Pausan., I, c. 22. Déméter reçoit aussi le surnom de εὔχλοος (Sophoc., *Œdip. Colon.*, v. 1600.)

[2] Orph., *Hymn.*, XXXIX, 2. Telles étaient encore les épithètes données à Déméter, de παιδοφίλης (Orph., *Hymn.*, XXXIX, 13), de σπερμία (*Ibid.*, 5), de παμμήτειρα (*Ibid.*, 1). Comme dispensatrice des fruits de la terre, la déesse était appelée καρποφόρος, πλουτοδότειρα, ὀλβιοδῶτις, etc.

[3] Ce nom lui est donné dans une inscription de Paros. (Voy. L. Ross., *Reisen auf den griechischen Inseln des ägäischen Meeres*, t. I, p. 49.)

[4] Voy. Schneidewin, *Praef. ad Ind. Lect. gœtting. Wintersemest.*, 1842, p. 10. Ebert, *De Cerere chthonia.* Regiom., 1827.

apparaît constamment comme la déesse des fruits et des biens que donne l'agriculture, prouve qu'elle n'était pas exclusivement adorée par les Pélasges [1]. A Mégare, le temple de Déméter paraît avoir été de fondation carienne [2].

Ce culte du ciel et de la terre se retrouve chez toutes les populations indo-européennes. J'ai déjà parlé du nom qu'elles donnaient au dieu du ciel. Les Germains invoquaient la terre sous le nom de *Hertha* dans lequel on reconnaît une ancienne forme de l'allemand *Erde*, c'est-à-dire, suivant Tacite, de terre-mère [3]. Les Lettes appelaient la terre *Mahte*, *Mahmina*, ce qui veut dire *mère*. Mais le culte de cette divinité n'est pas cependant tellement caractéristique de la race indo-européenne, que l'on puisse le prendre pour un signe infaillible d'une origine asiatique. L'idée d'adorer la terre, comme la génératrice du genre humain, a dû s'offrir naturellement à l'esprit de bien des populations primitives. Nous rencontrons notamment une divinité de la Terre-mère chez les populations finnoises, qui adoraient aussi, comme on l'a vu plus haut, le Ciel en qualité de souverain des dieux [4]. Les Magyars [5] l'invoquaient à ce titre. Les Ostiaks

[1] Πότνια Δήμητερ, ὡρηφόρε, ἀγλαόδωρε, dit l'hymne homérique (*In Cerer.*, v. 54).

[2] Voy. K. O. Müller, *Die Dorier*, 2e édit., t. I, p. 230. Cf. Pausan., I, c. 30. Cette circonstance vient à l'appui de l'origine indo-européenne qu'à mon avis, il faut attribuer aux Cariens.

[3] « Nec quidquam notabile in singulis, nisi quod in commune Hertham id est terram matrem colunt, eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. » (Tacit., *German.*, c. XL.)

[4] Voy. Lencquist, *Specimen academicum de superstitione veterum Fennorum*, p. 7 (Upsal, 1782).

[5] Toldy, *Culturzustände der Ungarn*, ap. *Sitzungsberichte der K. K. Akad. der Wiss. zu Wien*, 1850, p. 12.

du Yeniseï ont pour divinité principale *Es*, c'est-à-dire le dieu du ciel, et une divinité terrestre, *Imlia*[1]. La forme toute slave de ce dernier nom tend à nous faire croire que les populations de race ougro-finnoise avaient emprunté ces deux divinités à leurs voisins les Slaves. Les Scythes d'Hérodote[2], qui paraissent appartenir à la souche indo-européenne, reconnaissaient trois grandes divinités comme les premiers Aryas, le Ciel (Zeus), la Terre et le Feu (Vesta).

L'adoration du ciel et de la terre existe d'ailleurs chez des populations qui n'ont eu aucun contact avec les nations de race indo-européenne. C'était, par exemple, le fondement de la religion des anciens Chinois[3]. Le sacrifice à la divine terre, *Heou-tou*, et au seigneur suprême ou dieu du ciel, *Tien*, constituaient les deux rites fondamentaux. Dans l'Amérique du Nord, plusieurs tribus adoraient ces mêmes divinités. Les *Shawnies* invoquaient la terre sous le nom de *Me-suk-kum-mik-o-kwi*, c'est-à-dire la *grande aïeule*, et chantaient, comme les Germains, des chansons en son honneur[4]. Les Comanches associent au culte du Grand-Esprit, du soleil et de la lune, le culte de la terre, qu'ils appellent la *mère commune*[5]. A la Nouvelle-Zélande, les naturels disaient que les ancêtres du genre humain étaient *Rangi* et *Papa*, c'est-à-dire le ciel et la terre[6]. On pourrait encore citer

[1] *Nouv. Annal. des voyages*, 5e sér., 3e ann. (1847), p. 36.

[2] Herodot., IV, c. LIX.

[3] Voy. le *Tcheouli ou rites des Tcheou*, trad. par Ed. Biot (Paris, 1851), t. II, p. 85 et suiv.

[4] *Mémoires* de John Tanner, trad. par de Blosseville, t. II, p. 99.

[5] Voy. Schoolcraft, *History, condition and prospects of the Indian tribes of the United-States*, part. II, p. 127.

[6] Voy. G. Grey, *Polynesian mythology*, p. 1 et suiv. (London, 1855).

bien d'autres peuples qui avaient une tradition analogue.

Despœna (Δέσποινα) est liée de très près à Déméter, avec laquelle elle a été parfois identifiée[1], mais dont elle est plus souvent célébrée comme la fille[2]; elle ne joue point, il est vrai, de rôle dans les traditions que nous ont conservées les premiers poëtes grecs. Toutefois sa présence dans les traditions arcadiennes, qui appartiennent d'ordinaire aux plus anciennes fables de la Grèce, donne à penser qu'elle remontait au berceau de la mythologie hellénique. Ce nom de Despoina paraît être une altération du grec δεσπότνια, féminin de δεσπότης, *le maître*, et qui répond tout à fait au sanscrit *Dâsapatis*, ayant le sens de *maître des esclaves*, de *seigneur*[3]. Théocrite[4] assimile Despœna à Aphrodite, circonstance qui nous fait reconnaître en elle une divinité de la reproduction, telle que pouvait être la terre.

Une autre déesse aussi d'origine pélasgique, qui offre une grande analogie avec Déméter, quoique s'en distinguant par des caractères essentiels, est Dioné (Διώνη), donnée comme épouse au Zeus de Dodone[5]. Dioné paraît avoir été en Épire une sorte de Zeus féminin, une reine du ciel. Hésiode[6] attribue le nom de Dioné à une divi-

[1] Aristoph., *Thesmoph.*, 286.

[2] Pausan., VIII, c. 37, § 6.

[3] Voy. A. Kuhn, *Zur altesten Geschichte der indogermanischen Völker*, ap. A. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 337.

[4] *Idyll.*, XV, v. 100.

[5] Strabon., VII, p. 329, *Schol. Homer. Odyss.*, III, 91. Demosthen., *De falsa legation.*, p. 437, *adv. Mid.*, p. 531. *Epist.*, IV, p. 1487, 1. Pherecyd., ed. Sturz, p. 115.

[6] *Theogon.*, v. 353.

nité marine [1] et un hymne homérique [2] fait de cette déesse une divinité génétyllide. Mais il se peut que ces Dionés fussent à l'origine des divinités distinctes; leur nom, dans lequel on retrouve les éléments de celui de *Juno*, qui passa en Italie avec les Pélasges, ne signifie rien autre chose que *déesse*, et était la forme féminine du nom de Ζεῦς, Διός. En effet, les Latins continuèrent pendant longtemps de comprendre sous le nom de *Junones* les divinités féminines. Ce sens générique du nom de Dioné paraît dénoter une *déesse* par excellence, une déesse suprême. Autant qu'on peut le démêler au milieu des confusions mythologiques postérieures, Dioné présidait comme son époux, à la génération, et c'est ce qui expliquerait le rôle que lui assigne l'hymne homérique. En effet, le nom de Dioné fut transporté par la suite à Aphrodite, la déesse de la génération [3]. Peut-être présidait-elle aussi à l'élément humide. Les parents que Hésiode donne à Dioné [4], la place qu'on lui assigne parmi les Néréides [5], le lien de filiation que certaines fables supposent avoir existé entre elle et Dionysos [6], corroborent encore cette supposition. En qualité

[1] Hésiode la fait fille de l'Océan et de Téthys.

[2] Homer., *Hymn. in Apoll. Del.*, 93.

[3] Théocr., II, 7, 146. Orph., *Argonaut.*, 1320. Virgil., *Æn.*, III, 19. Stat., *Sylv.*, III, 5, 80. Ce transport du nom de Dioné à Aphrodite commence déjà dans Homère, qui fait de cette dernière déesse la fille de Dioné (*Iliad.*, V, 371 ; XX, 105). (Voyez Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. par Guigniaut, *Eclairc.*, t. II, part. II, p. 1305.) De là l'origine de la légende qui donnait Vénus, c'est-à-dire Aphrodite, pour épouse à Jupiter. (Serv., *ad Æn.*, III, 466. Cf. Gerhard, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 379, 380.)

[4] *Loc. cit.*

[5] Apollodor., I, 2, 7.

[6] Euripid., *Antigon.*, ap. *Schol. Pindar. Pyth.*, III, 177.

de reine du ciel, Dioné présidait à l'air; aussi est-elle représentée par les mythographes tantôt comme fille du ciel[1], tantôt comme fille de l'air[2].

Les Pélasges du Péloponnèse n'invoquaient pas la reine du ciel sous le nom de Dioné, mais sous celui de Héra, Ἥρα, Ἥρη, c'est-à-dire, de *maîtresse*, de *dominatrice*[3]. Cette Héra identifiée plus tard avec la Dioné de Dodone[4] devint la grande déesse du panthéon hellénique, mais en conservant la majeure partie des attributs qu'elle avait reçus de ses premiers adorateurs. L'épithète de pélasgique (Ἥρα πελασγίς) rappelait son origine[5], et lui était donnée à Iolcos en Thessalie, pays d'où son culte avait été sans doute porté dans le Péloponnèse; de cette péninsule il passa à Samos[6].

A Argos on faisait remonter l'établissement du même culte jusqu'au premier législateur de la contrée, Phoronée[7] : tradition qui nous reporte aux origines de la

[1] Apollodor., I, 1, 3.

[2] Hygin., *Præf. fabul.*

[3] Ce nom appartient au même radical que le latin *Herus*, l'allemand *Herr*. En sanscrit *ari* est le père de famille. La forme éolique et primitive de ce nom était Ἔρος, Ἔρα, Ἔρρας, Ἔερα, Ἥρα. Otfried Müller regarde le nom de Hera (Ἥρα) comme le féminin de ἥρως (Cf. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 244.) K. Eckermann (*Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie der vorzüglichsten Völcker des Alterthums*, t. II, p. 36) fait dériver ce nom du vieux mot grec ἔρα, *terre*, étymologie que confirmerait le caractère tellurique qu'avait aussi Héra. Zeus recevait également l'épithète de Ἔρρος ou Ἔρος. (Cf. Hesychius, edit. Albert, t. I, p. 1445.)

[4] Ἡ Ἥρα Διώνη παρὰ Δωδωναίοις. (*Schol. Od.*, III, 91.)

[5] Herodot., II, 50. Apollod. Rhod., *Argonaut.*, I, 14. Dionys. Perieg., v. 534.

[6] Athen., XV, 672, A.

[7] Hellanicus, en donnant Pelasgus pour fils à Phoronée (Eustath., p. 385, 38), nous montre que les traditions dont ce personnage mythique

société hellénique. Mais cette déesse d'Argos ne paraît pas avoir été, dans le principe, unie à Zeus. Elle était la souveraine du ciel, la vierge céleste, et rappelait la déesse de Carthage, avec laquelle on l'identifia bien des siècles plus tard. C'est ce qu'indique le surnom de Παρθενία qui lui était parfois donné [1]; c'est ce que montre l'opposition où elle est, dans divers mythes, avec son divin époux. Ces fables laissent penser la résistance que les adorateurs exclusifs de Héra opposèrent au culte de Zeus qui lui enleva la souveraineté des cieux [2]. Il semble que la Crète [3] ait été le principal théâtre de cette union de deux cultes d'abord distincts symbolisée par le mariage des deux divinités. Non-seulement le nom de *Juno*, qu'on trouve en Italie, est un indice, ainsi que je l'ai observé ci-dessus, de l'origine pélasgique de cette déesse, mais les particularités de son culte, telles qu'on les observait à Falères, capitale des Falisques, reproduisaient, au témoignage de

était l'objet, remontaient à l'époque pélasgique ; ce qui reporte à la même époque l'institution du culte de Héra qu'on lui attribue (Pausan., II, c. 15, § 5; Hygin., *Fab.*, 274). Le même historien cité par Denys d'Halicarnasse (I, c. 22, p. 57, 58, edit. Reiske) fait mention d'une prêtresse d'Héra à Argos, Alcyone, qui existait trois générations après le siége de Troie.

[1] Héra recevait dans diverses contrées de la Grèce, notamment à Imbros, à Platée, à Hermioné, en Eubée, les surnoms de παρθένια ou παρθένος et de νυμφευομένη (Cf. *Schol. Pindar. Olymp.*, IV, 149 ; Apollon., *Argonaut.*, I, 187 ; *Schol. ad Callimach.*, H., *in Del.*, 50 ; Steph. Byz., v° Ἑρμιόνη). L'ancien nom de Samos, où le culte de cette déesse était établi depuis une haute antiquité, était également celui de παρθενίη (Spanheim., *ad. Callim. Del.*, v. 48, p. 359).

[2] Voyez à ce sujet les observations de M. F. Wieseler dans son savant article Juno de l'*Encyclopédie de l'antiquité classique* de Pauly, t. IV, p. 544.

[3] On montrait en Crète, à Cnosse, près du fleuve Théris ou Théron, le lieu où s'était consommé l'hymen des divins époux. (Diod. Sic., V, 72.)

Denys d'Halicarnasse[1], celles du culte de l'Héra argienne; or, c'était précisément aux Pélasges que l'on faisait remonter l'origine de Falères.

La Héra pélasgique, surtout celle du Péloponnèse, avait des points de contact avec Déméter. Reine de l'univers, elle présidait, comme cette déesse de la terre, à la fécondation, à la reproduction des êtres. Une partie de ces attributs passa à la Héra grecque. Celle-ci était le prototype de la femme; elle représentait l'idéal de la vie féminine, et c'est à ce titre qu'à une époque déjà très reculée, on la voit invoquée comme fille, épouse et veuve[2].

Héra est une des formes d'une ancienne divinité pélasgique, dont M. Gerhard retrouve des formes différentes dans l'Aphrodite hellénique, et dans la Pallas-Athéné, déesses dont d'autres formes subsistaient chez une foule de divinités secondaires[3]. Ces divinités semblent n'être au fond que des personnifications de la Terre considérée comme l'épouse du ciel. Elles sont presque toutes représentées assises sur un trône; et le *Polos* qui leur sert de coiffure ou d'attribut nous révèle un rapport entre elles et les divinités du ciel. Ce Polos fut, pour cette raison,

[1] C'étaient, dit Denys d'Halicarnasse (*Ant. rom.*, I, c. 21, p. 55. édit. Reiske; Cf. Solin., p. 24; Strabon., V, p. 215), les mêmes cérémonies pour les sacrifices. Il y avait des prêtresses qui prenaient soin du temple, et l'une d'elles s'appelait *Canéphore;* elle était vierge. Des chœurs de vierges chantaient des hymnes en l'honneur de cette déesse.

[2] Ainsi Téménos, qui, suivant une tradition fort ancienne, avait élevé Héra, lui consacra à Stymphale trois temples différents : le premier à la déesse enfant, παιδί; le second à la déesse femme, τελεία; le troisième à la déesse veuve, χήρα. (Pausan., VIII, c. 22, § 2.)

[3] Voy. Gerhard, *Ueber das Metroon zu Athen und über die Göttermutter der griechischen Mythologie*, p. 459 et suiv., dans les *Mém. de l'Acad. de Berlin* pour 1849.

transporté à la Fortune (Τύχη), avec laquelle on identifia les divinités mères des villes.

Les analogies qu'offre le caractère d'Héra et de Déméter expliquent pourquoi leurs cultes se trouvaient associés en plusieurs lieux[1]. Déméter était également en rapport avec la Dioné de Dodone. Elle avait, comme cette déesse, pour symbole la colombe[2], et elle recevait, ainsi que l'épouse de Zeus, le nom de *déesse* par excellence, Δηώ[3].

Héra ne fut, comme déesse suprême, adoptée qu'assez tard par les races dorienne et ionienne; aussi conserva-t-elle longtemps sa physionomie pélasgique; elle constituait l'une des divinités suprêmes des Achéens[4].

Une déesse qui offre plus d'une analogie avec Déméter et Héra, est Rhéa[5]. C'est, ainsi que l'indique son nom, une divinité de la terre[6]. Les poëtes des âges postérieurs en firent la mère de Zeus. Sa légende, dans le principe,

[1] Héra et Déméter étaient l'une et l'autre adorées en Argolide sous le surnom de Προσυμναία ou Πρόσυμνα. (Voy. Pausan., II, c. 17, § 1; c. 37, § 2. Strabon., VIII, p. 273. Pseudo-Plutarch., *De fluv.*, 18.)

[2] Voy. Pausan., VIII, c. 42. A Phigalie, un simulacre fort ancien de la déesse la représentait un dauphin d'une main et une colombe de l'autre.

[3] Ce nom, plusieurs fois donné à Déméter (Homer., *Hymn. in Cer.*, 47; Orph., *Hymn.*, XXXVIII, 7; Callimach., *Hymn. in Cer.*, 133; *Schol. Theocrit.*, VII, 3; Apollon., *Argon.*, IV, 988), est un féminin archaïque de Διός, Δηός, forme de Ζεῦς.

[4] Voy. Gerhard, *Griech. Myth.*, I, 186. Voy. Schwenk, *Myth. And.*, I, 43-59.

[5] Ce nom de Ῥέα, Ῥεία, Ῥέη, est formé par métathèse du mot Ἔρα, terre. En sanscrit, *Ira* signifie *la terre dans son ensemble* (irlandais, *ire*). Cf. Kuhn, ap. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 352.

[6] Rhéa était appelée *Mâ*, c'est-à-dire *mère*, de même que Déméter (Steph. Byzant., v° Μάσταυρα); elle était invoquée comme la grand'mère, la mère des dieux (Strab., X, p. 469).

assez simple, s'enrichit d'une foule de fables orientales. D'abord étranger au Péloponnèse, le culte de Rhéa semble être venu de la Crète [1]. C'est là qu'avaient pris naissance les contes populaires sur l'enfance de Zeus. Rhéa tenait dans cette île la place qu'occupaient, en Arcadie, Déméter, et dans la partie sud-est du Péloponnèse, Héra.

Toutefois le culte de Rhéa ne semble pas être né dans la Crète même, quoiqu'il soit probable, comme je viens de le dire, que, de cette île, il se répandit en Grèce. La ressemblance de la déesse phrygienne Cybèle, personnification de la terre et des montagnes, adorée au mont Bérécynthe [2], au mont Dindymène [3], au mont Sipyle [4], au mont Ida [5], avec Rhéa, tend à faire supposer que celle-ci tirait son origine de la Cybèle phrygienne. Ce n'est pas seulement une analogie générale tenant à leur caractère commun de divinité tellurique, de déesse mère, qui les unit, c'est encore la similitude de leur culte et l'identité de nom de la montagne

[1] La déesse *Terre* du Péloponnèse, Déméter, était originairement étrangère à la Crète, et son culte paraît y avoir été apporté d'Éleusis. (Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 27, note 40.)

[2] Virg., *Æn.*, VII, 784; IX, 82. Bérécynthe, mot dérivé, comme l'observe M. E. Burnouf, du zend *Berezat;* sanscrit, *vrihat*, hauteur; d'où le grec πύργος, l'allemand *berg*, l'anglais *burgh.*

[3] Voy. Strabon., X, p. 470.

[4] Θεὰ Σιπυλήνη (Strabon., X, p. 469). Cf. Eckhel, *Doctrin. num. veter.*, II, 534. La déesse était encore adorée au mont Aspordène, près de Pergame (Strabon., XIII, p. 619), et au mont Lobrine, près de Cyzique (Nicand., *Alexiph.*, 7, et *Schol. ad h. l.*).

[5] Strabon, X, p. 469. *Alma parens Idæa Deûm*, dit Virgile (*Æn.*, VII, 39). *Mater Idæa*, comme l'appelle Tite-Live (XXIX, 10). Le nom d'Ida (ἴδη) paraît avoir répondu chez les anciens à la même idée que le mot *wald* chez les Allemands. En sorte que les expressions μήτηρ ὀρεία, μήτηρ ἰδαία, offraient un sens tout à fait synonyme. (Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 408.)

sur laquelle elles étaient l'une et l'autre invoquées[1]. Suivant les traditions de l'île, les Curètes, prêtres de Rhéa et nourriciers de Zeus, étaient venus de Phrygie en Crète[2]. Mais une circonstance du mythe crétois de Rhéa appartient tout à fait à l'idée grecque. Cette déesse n'occupe pas, comme Cybèle ou la déesse syrienne Astarté, l'Aphrodite de Cypre, un rang supérieur à son époux, lequel n'est en quelque sorte qu'un mortel qu'elle a, dans son amour, élevé au rang de dieu. Cronos, son mari ou son frère, n'a rien qui rappelle Atys ou Adonis. C'est un dieu suprême, comme le Zeus hellénique, un roi du ciel. Rhéa n'est que sa compagne, qui partage avec lui le gouvernement du monde, mais lui est soumise en tant qu'épouse. M. Gerhard attribue à Rhéa, de même qu'à Thémis, dont je parlerai bientôt, une origine syro-phénicienne ou sémite. Car, d'après sa remarque, le culte des déesses telluriques prédomina toujours chez les populations de cette race, tandis que les peuples de souche aryenne, adoraient des dieux mâles, dont le symbolisme était emprunté aux phénomènes lumineux[3].

Quoi qu'il en soit, le culte de Rhéa remonte à une époque fort ancienne, sinon dans la Grèce propre, au moins en Crète et en Phrygie. Comme déesse de la maternité, Rhéa tient à Ilithye, la Lucine hellénique; elle

[1] Démétrius de Scepsis, cité par Strabon (X, p. 472, c. VI), soutenait que le culte de Rhéa, tout à fait étranger à la Crète, était originaire de la Troade et de la Phrygie. A cette occasion, le géographe grec rapporte plusieurs noms de lieux, tels que Ida, Dicté, Pytna, etc., qui appartenaient à la Phrygie et se retrouvaient dans la Crète.

[2] Strabon., X, p. 723.

[3] Voy. Gerhard, *Bemerkungen zur vergleichenden Mythologie*, ap. *Monatsbericht der Königl Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Jul. 1855, p. 369.

est unie d'un autre côté par des liens étroits à Héra. En Crète, Ilithye était, ainsi que Rhéa, adorée dans une caverne [1].

A cette classe de déesses telluriques, il faut encore rattacher Thémis, dont le caractère originel rappelle en Béotie [2] une divinité de la terre. Thémis fut plus tard confondue avec Dicé, Δίκη, la Justice, qu'Hésiode [3] lui donne pour fille, et qu'à une époque très ancienne on assignait déjà comme compagne à Zeus [4].

Cronos, l'époux de Rhéa, appartient à l'ensemble de ces divinités chthoniennes dont le culte caractérisait les Pélasges. Son adoration et sa légende s'étaient, comme celles de son épouse [5], surtout développées dans la Crète, mais avec cette différence que, totalement étranger à la Phrygie, ce dieu n'emprunta vraisemblablement que quelques attributs aux divinités phéniciennes [6]. On trouve aussi son culte établi dès une époque reculée en Attique [7] et en Élide [8]. Les sacrifices qu'on lui offrait

[1] Homer., *Odyss.*, XIX, 188. Cf. Hoeck, *Kreta*, III, p. 315; I, p. 402.

[2] Cf. Hesiod., *Theogon.*, 145. Pausan., IX, c. 22, § 1.

[3] *Theogon.*, v. 901.

[4] Οἱ πάλαι σοφοὶ ἄνδρες τὴν Δίκην πάρεδρον τῷ Διὶ ἐποίησαν (Arrian., *Alexandr.*, IV, 9). Pindare (*Ol.*, XIII, 11; *Isthm.*, VIII, 68) qualifie Thémis de πάρεδρος Διὸς ξενίου. Cf. Homer., *Hymn. in Jov.*, XXII, 2.

[5] L'origine crétoise de Cronos ressort des paroles de Cicéron, qui ne mentionne ce dieu qu'à propos du Jupiter crétois (*De natura Deorum*, III, 21).

[6] La Crète avait eu déjà, dès les temps les plus anciens, une population très mêlée; des cultes divers durent donc s'y trouver réunis. Voy. K. O. Müller, *Die Dorier*, 2[e] édit., I, p. 208. Cf. E. Gerhard, *Bemerkung. zur vergleich. Mythologie*, p. 369.

[7] Cf. Demosth., *Adv. Tim.*, p. 708. *Schol. Aristoph. Nub.*, 397. Macrob., *Saturn.*, I, 10. Pausan., I, c. 18, § 7. Cécrops passait pour avoir élevé un autel à Cronos et à Rhéa.

[8] Pausan., VI, c. 20, § 1.

sur les montagnes annoncent un dieu du ciel analogue au Zeus Lycaeos d'Arcadie. Cronos était, en effet, le dieu des laboureurs, c'était le *Zeus chthonien* opposé au *Zeus olympien* de Dodone; toutefois il avait comme lui une origine asiatique, et l'on retrouve dans sa légende un reflet de la lutte d'Indra et des Asouras chanté sans cesse dans les Védas[1]. Comme cette lutte n'est que la traduction poétique des phénomènes de l'atmosphère[2], il faut croire que, dans le principe, le dieu de la terre était dans une liaison étroite avec celui du ciel; mais au temps des Grecs, toute la vieille mythologie de Cronos était déjà oubliée.

Fréret remarque qu'à l'époque hellénique, il restait à peine quelques vestiges du culte de Cronos[3]. Il n'y avait qu'en Élide qu'on lui offrît encore des sacrifices[4]. A Olympie, se trouvait une colline qui portait son nom et sur laquelle les prêtres, nommés Basiles (Βασίλαι), allaient lui sacrifier tous les ans, le jour même de l'équinoxe, dans le mois Élaphios[5]. Cette dernière circonstance nous ramène encore à l'idée d'un dieu solaire. Un mois de l'ancien calendrier lui était aussi consacré, le mois *Cronios*, dont le nom fit place à celui d'Hécatombaeon, quand le culte de ce dieu tomba en désuétude.

[1] D'Eckstein, *Questions relatives aux antiquités des peuples sémitiques*, p. 55, 56.

[2] Voyez ce qui est dit plus loin des Titans, et le chapitre V, où il est traité de la Théogonie d'Hésiode.

[3] Voy. Homer., *Iliad.*, XIV, 203, 274. Hesiod., *Theogon.*, 851.

[4] A Athènes, au pied de l'Acropole, existait un hiéron consacré à Cronos et à Rhéa, que la tradition faisait remonter à Cécrops (Pausan., I, c. 18, § 7. Cf. Macrob., *Saturn.*, I, 20).

[5] Pausan., V, c. 13, § 5; VI, c. 20, § 1. Dionys. Halic., *Ant. rom.*, I, 34.

A Cronos se rattachent les Géants, les Titans, les Cyclopes. En effet, ce dieu est représenté par les poëtes comme l'aîné des Titans [1]. Tous ces demi-dieux, toutes ces créations mythologiques sont, comme les Asouras, des personnifications, soit des eaux qui s'élèvent en vapeur dans l'atmosphère et vont se condenser sous forme de nuages dans le ciel, dont ils semblent vouloir détrôner le souverain, soit des feux qui sillonnent la nuée orageuse ou s'échappent des volcans et des terrains ignés. Ce sont tour à tour les *Daityas*, les *Vritras* ennemis d'Indra qui personnifient les nuages dissipés par les rayons du soleil, les *Asouras*, personnifications du même genre, tantôt aussi les *Souchnas*, personnifications de la sécheresse et du feu [2]. Les Titans de la fable grecque accumulent les montagnes pour escalader les cieux, comme les Asouras accumulent les nuages [3]. Leur culte, répandu surtout dans les contrées volcaniques [4], avait laissé çà et là quelques traces en d'autres parties de la Grèce [5]. Mais s'il disparut, la poésie conserva toujours vivant leur souvenir et en fit un des plus puissants agents de son merveilleux.

Poséidon, quoiqu'on ait voulu en faire un dieu libyque, a été indubitablement une divinité des populations primitives de la Grèce [6]. Son nom tient par sa racine à la

[1] Homer., *Iliad.*, VII, 203; IX, 479. Hesiod., *Theogon.*, v. 851.

[2] *Souchna, le desséchant*, est, dans le Rig-Véda, le nom d'un des Asouras. Voy. trad. Langlois, t. I, p. 271.

[3] Dans la langue védique, *parvata* signifie à la fois *nuée* et *montagne*. Voy. trad. Langlois, t. I, p. 575.

[4] Voyez ce qui est dit plus loin des Cyclopes et des Géants.

[5] Il existait encore au temps de Pausanias (II, c. 2, § 2) un ancien autel où l'on sacrifiait aux Cyclopes.

[6] Voyez à ce sujet l'article Neptune, par M. Preller, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, t. V, p. 554.

langue hellénique. Les plus anciennes formes étaient Ποτίδας ou Ποτείδας, en dialecte dorien, et Ποσίδης, Ποσείδης en dialecte ionien [1], nom qui appartient à la même famille que les mots πότος, ποτίζω, ποταμός et πότος. Ce nom signifiait donc *dieu des eaux* [2], forme qui rappelle encore davantage le nom de Ζηνοποσειδῶν [3], donné aussi à ce dieu. C'était le Zeus de l'élément liquide et des mers, divinité analogue à ce que devait être le *Zeus actæos* du mont Pélion [4]. Poséidon constituait un des grands dieux des races éolique et dorienne, issues l'une et l'autre de la souche pélasgique [5]. On le voit recevoir un culte tout spécial chez les deux principaux rameaux de la première race, les Minyens et les Béotiens, qui l'invoquaient comme créateur des chevaux, symbole de l'élément humide (*hippios* [6]), et comme le dieu qui préside à la navigation, comme le dieu de la mer (πελάγιος), et celui qui brise les rochers

[1] Cf. Herodian., ὦ μεν. λεξ., p. 10. Voy. Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 290.

[2] Cette étymologie n'avait point échappé à Clément d'Alexandrie, qui s'exprime ainsi : Τί γὰρ ἐστι πρότερον Ποσειδῶν ἢ ὑγρά τις οὐσία ἐκ τῆς πόσεως ὀνοματοποιουμένη. (*Cohort. ad gentes*, edit. Potter, p. 56.)

[3] Voy. Athen., II, 42, A., p. 337. Cf. Boeckh, *Corp. insc. græc.*, II, p. 2700, et addend., p. 1107.

[4] Dicæarch., *Pelion.*, p. 29, edit. Hudson. Cf. Ot. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 243, edit. Schneidewin. L'usage qu'avaient les prêtres de ce temple d'observer l'étoile Sirius aux jours les plus chauds de l'année et quelques autres circonstances du culte qui s'y accomplissait, rappelaient l'origine solaire qui appartenait, ainsi qu'on va le voir, au Poséidon grec. Cf. Müller, *loc. cit.*

[5] Voyez ce qui a été dit au chapitre Ier de ce mémoire.

[6] On invoquait Poséidon sous le nom de Hippios dans un grand nombre de lieux, à Méthydrion (Pausan., VIII, c. 36, § 4), à Phénée (Pausan., VIII, c. 14, § 4), à Athènes (Pausan., I, c. 30, § 4). Le cheval était le symbole, l'image de l'eau des sources qui s'élance, qui sourd, et que

(πετραῖος[1]). Les Ioniens, dont il était dans le principe le dieu national par excellence[2], l'invoquaient comme le dieu des flots agités, des vagues ondoyantes (Αἰγαῖος[3], Ἑλικώνιος[4]). Cette race, établie dans le nord du Péloponnèse, paraît avoir reçu d'Argos son culte. En effet, nous savons que c'était de cette ville que l'adoration de Poséidon avait été apportée à Sicyone, et qu'il avait passé de là dans l'Égialée[5]. Ce dieu resta la divinité tutélaire des Ioniens d'Asie, qui tenaient leurs assemblées générales dans son temple[6].

A l'origine, alors que les populations qui vinrent constituer en Europe les nationalités pélasgique, hellénique et autres, ignoraient l'existence de l'Océan et ne concevaient la réunion des eaux que dans le nuage, Poséidon n'était que le dieu-soleil qui habite au milieu de l'océan des nues, l'Hiranyagarbha[7]. Mais, plus tard, après que ces populations eurent connu la mer, Poséidon prit une physionomie nouvelle. Il devint non-seulement le dieu

représente le Pégase (de πηγή, source), lequel, en frappant la terre, avait fait jaillir la fontaine Hippocrène. En Arcadie, dans le temple de Poséidon Hippios, on voyait, disait-on, jaillir un flot d'eau salée qui arrivait de la mer par-dessous la terre, bien que ce temple fût situé à une grande distance de la mer (Pausan., VIII, c. 10, § 3).

[1] Ce dieu était invoqué sous ce nom comme une divinité tutélaire des Thessaliens. (*Schol. Pindar. Pyth.*, t. IV, p. 246.)

[2] Voy. E. Curtius, *Die Ionier*, p. 15.

[3] Αἰγαῖος ou αἰγαίων. Hesychius, v°. Tzetzes, *ad Lycophr.*, V, 13. Voyez, sur ce surnom, E. Curtius, *Die Ionier*, p. 18.

[4] Pausan., VIII, c. 24, § 5. Anacreon., VIII, v. 37.

[5] Herodot., II, 50.

[6] Strabon., XIV, p. 653. M. E. Curtius admet, au contraire, que le culte de Poséidon avait été porté d'Asie dans le Péloponnèse.

[7] *Lois de Manou*, I, 9, trad. Loiseleur Deslongchamps, p. 3. Voyez, sur le caractère primitif de Poséidon, A. Kuhn, *Saranyu* — Ἐριννύς, dans *Zeitschrift für vergleichende Spachforschung*, t. I, p. 456 (1852).

des eaux, de l'élément humide, des sources et des fleuves, mais celui de la mer, dont les Grecs firent ensuite exclusivement son empire. Et l'eau fécondant le sol de son humidité, on représenta Poséidon comme un dieu générateur [1], uni en qualité d'amant ou d'époux à Déméter, la terre : allégorie qui se reconnaît dans les vieux mythes arcadiens. De là le surnom de φυταλμίος [2], que prit le dieu. De l'union de Poséidon et de Déméter, c'est-à-dire de l'eau et de la terre, les Arcadiens faisaient naître Despœné (Δέσποινα), qu'ils invoquaient comme leur divinité suprême [3]. On a vu, plus haut, que l'origine de cette déesse est toute védique; Despœné est *Dâsapatni*, qui personnifie l'eau du nuage, et qui est considérée comme l'épouse du tonnerre. Le mythe grec est, en effet, une transformation du mythe dont on saisit la forme primitive dans les Védas. Je viens de dire qu'avant de pénétrer en Europe, les populations indo-européennes ne connaissaient point la mer; pour elles l'océan [4], Ogen, c'était la masse des eaux répandues dans l'atmosphère, l'ensemble des nuages qui s'écoulent sous forme de pluie. Au sein de ces nues habitait, selon la croyance de l'Arya, un dieu qui personnifiait le soleil, Savitri armé du trident symbolique. Quand les populations venues de l'Asie eurent fait connaissance avec la mer, elles appliquèrent à cette masse liquide les idées mythiques qu'elles s'étaient formées auparavant du ciel. L'océan des

[1] A Sparte, Poséidon était adoré sous le surnom de Γενέθλιος. (Pausan., III, c. 15, § 7.)

[2] Du commerce de Déméter et de Poséidon naquirent Despœné et le cheval Arion (Pausan., VIII, c. 25, § 4). Antée est le fils de Poséidon et de Gé (*la Terre*) (Apollod., II, 5, 11).

[3] Pausan., II, c. 32, § 7. Voyez cependant sur cette épithète la note de M. Guigniaut (*Relig. de l'antiq.*, p. 629).

[4] Hesychius, v° Ὠγήν.

nues étant devenu l'océan des mers, et le dieu solaire s'étant changé en un dieu des eaux, l'action du soleil sur le nuage, que le chantre védique compare à un coursier, donna naissance à un mythe que les Grecs adaptèrent à la nouvelle conception de leur Poséidon. *Saranyû*, la personnification des nuages orageux, devint la Déméter-Érinnys (Ἐριννύς). Despœné, née du commerce de Poséidon et de Déméter, nous a donc conservé fidèlement les traits de Dasapatnî[1].

Toutes ces circonstances éloignent encore la supposition que Poséidon puisse avoir une origine égyptienne. Les prêtres de l'Égypte qui tenaient la mer pour impure et en faisaient le séjour de Typhon, n'avaient pu trouver dans leur panthéon de dieu correspondant aux divinités marines des Grecs; c'est ce qui explique pourquoi Hérodote n'attribue d'origine égyptienne ni à Poséidon ni aux Néréides. Mais, sous l'influence des idées que lui avaient inculquées les Égyptiens, l'écrivain d'Halicarnasse[2] ne put admettre que Poséidon fût d'origine pélasgique, et il alla chercher sa patrie en Libye, où son culte, apporté par les colonies grecques de la Cyrénaïque, s'était de bonne heure naturalisé.

Certains auteurs ont attribué une origine phénicienne à Poséidon. Cette hypothèse n'a rien en elle-même d'invraisemblable, puisque les Phéniciens se mêlèrent de bonne heure aux Cariens dans les îles de l'Archipel[3]. La connaissance d'une divinité du premier de ces peuples a pu venir aux oreilles des Grecs, des Pélasges même,

[1] Voy. A. Kuhn, ap. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, Heft. V, p. 439 sq. (1851). Cf. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 321 et suiv.

[2] Herodot., II, 50.

[3] Thucydide (I, 8) dit que les insulaires des Cyclades étaient Cariens et Phéniciens. Cf. Movers, *Die Phönizier*, I, p. 18.

et fournir à l'histoire mythique de Poséidon des traits qui n'appartenaient pas à la conception primitive. Mais cette conception paraît se rattacher à l'ensemble des traditions indo-européennes. Le nom d'*Ogen* (ὠγήν), d'où semble dérivé celui d'Océan[1], trouve une étymologie naturelle en sanscrit[2]. Et cette étymologie nous ramène au personnage d'Ogygès, qui personnifie chez les Grecs un cataclysme.

Quoique la tradition d'Ogygès[3] ne soit, pas plus que celle de Deucalion[4], rappelée par Homère[5], elle se

[1] Homère emploie l'expression de τὰ ὠγήνου νάματα (*Iliad.*, XXI, 196). Phérécyde dit que Zeus fit un grand et beau voile sur lequel il broda la terre et la mer et les palais de la mer (γῆν καὶ ὠγῆνον καὶ τὰ ὠγήνου δώματα). Voy. Pherecyd., ap. Clem. Alex., *Stromat.*, VI, p. 621. Dans un autre passage de l'écrivain de Syros (ap. Origen., *adv. Cels.*, VI, p. 303, édit. Sturz, p. 46), il est question d'un combat des dieux après lequel les vaincus furent précipités dans la mer (εἰς τὸν ὠγῆνον). C'est là une idée toute védique.

[2] M. F. Windischmann rapproche ce mot ὠγὴν du sanscrit *ogha*, qui signifie un *torrent*, une *multitude*, et qui est précisément employé en parlant du déluge dans le *Mâhabhârata* (voy. *Ursagen der Arischen Völcker*, p. 5). Cette étymologie fournit en même temps celle du nom d'Ogygès qui serait dérivé d'*Aughaga*, signifiant *né du déluge*.

[3] Voy. sur Ogygès, Pausan., IX, c. 5, § 1. *Schol. Apollon. Argon.*, III, v. 1177. Servius, *ad Virgil. Eclog. VI*, 41. Cf. Steph. Byz., v° Τρεμίλη.

[4] Voy. sur Deucalion, Strabon., IX, p. 442, 443. Pindar., *Olymp.*, IX, 64. Apollodor., I, 7, 2. Apollon. Rhod., *Argon.*, III, v. 1085, sq., Pausan., I, c. 40, § 1; X, c. 6, § 2. La légende de Deucalion, telle qu'elle apparaît dans Pindare et les auteurs postérieurs, a une ressemblance incontestable avec les différentes traditions asiatiques sur le déluge et en particulier avec la légende de Noé; mais cette analogie, qui avait frappé les anciens, fut cause d'emprunts faits dans les temps postérieurs aux Asiatiques par les Grecs, qui rapprochèrent le mythe grec de plus en plus du récit biblique, comme on peut le voir, notamment dans Lucien (*De dea Syria*, c. 12, 13) et Plutarque (*De solertia animal.*, c. 12, p. 930, édit. Wyttenb.).

[5] Le nom de Deucalion se trouve, il est vrai, dans l'*Iliade* (XIII, 451;

rattache à une tradition si générale, chez les peuples de l'ancien et du nouveau monde [1], qu'il est difficile de n'y point reconnaître une des légendes que les frères des Aryas avaient apportées d'Asie en Europe [2].

Les Béotiens, dévots adorateurs de Poséidon, se donnaient Ogygès pour ancêtre [3]. Et cette filiation nous rappelle trait pour trait celle que les Aryas établissaient entre eux et Ayou [4]. Peut-être faut-il rattacher Ogen à l'Osogo ou Ogoa, divinité de Mycale, dont les vagues venaient baigner le temple [5]. Toutefois, il paraît plus

XVII, 608), mais sans être accompagné d'une allusion au cataclysme que personnifiait son nom.

[1] Voyez, pour la discussion de ces traditions, E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, t. I, p. 458 et suiv.

[2] Des souvenirs d'inondations locales ont dû en outre se greffer sur la tradition primitive. Voyez mon article DÉLUGE dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. Léon Renier.

[3] Pausan., I, c. 38, § 7.

[4] Les Aryas s'intitulent constamment dans les Védas, les *fils* ou les *descendants d'Ayou.* M. A. Kuhn a rapproché ce nom d'Ogygès et celui d'Ogen (Ὠγὴν, Ὠγῆνος), qui apparaît déjà dans Phérécyde, d'une part, du mot *augha*, qui désigne dans le Mahâbhârata et le *Çapatha-Brâhmana*, le déluge, et de l'autre de *Ayouja*, qui signifie en sanscrit descendant d'Ayou (Cf. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. IV, part. 2, p. 89). Cet Ayou est le même que Manou, le prototype de l'humanité, l'Adam indien. Manou rappelle le Minos crétois (voy. chap. VI), et il est curieux de voir Diodore de Sicile faire de Minos le père de Deucalion (V, 79). Il y a là peut-être le souvenir de la plus ancienne forme du mythe hellénique conservant encore sa forme aryenne.

[5] Osogo (Ὀσογώ) paraît être la forme carienne (Strab., XIV, p. 659; Pausan., VIII, c. 10, § 3) de ce nom qui se retrouve dans les inscriptions grecques (Boeckh, *Corp. inscrip. græc.*, II, n° 2693, 2700) de Mylasa. Pausanias écrit Ogoa (Ὄγωα) (VIII, c. 10, § 3). L'assimilation qui s'opéra par la suite de cette divinité à Zeus montre qu'Osogo était un dieu d'un ordre élevé. M. Lassen croit reconnaître Osogo dans l'Οὔσωος des Phéniciens mentionné par Sanchoniathon (*Lykisch. Inschrift.*, ap. *Zeitsch. d. deutsch. Morg. Ges.*, X, 3, p. 380). C'est là un rapprochement fort

naturel de rapprocher ce nom de celui d'Égée (Αἰγεύς), personnage marin donné pour un des autochthones de l'Attique [1], et que la légende postérieure attribua pour père à Thésée [2]. L'étymologie de son nom s'explique par le radical ἀίξ, αἰγός, qui exprimait en Grèce l'idée de flot [3].

Cet Égée devenu, dans les traditions de l'Attique, un roi de la contrée [4], et qu'on donna pour père à Thésée, n'est qu'une forme de Poséidon. C'était tout simplement une personnification des eaux [5], dont l'éruption avait chassé de l'Attique les Caphyens qui s'étaient vus forcés d'aller chercher un refuge en Arcadie [6].

hasardé, et sur lequel on doit d'autant moins avoir confiance, que tel qu'il nous est parvenu, le livre de Sanchoniathon a subi dans les noms des altérations nombreuses sous l'influence d'un système d'idées syncrétiques.

[1] Sophocl., *Ægeus*, *fragm.*, 19, édit. Dindorf. Strab., IX, p. 392.

[2] Plutarch., *Thes.*, 1, 2, 12. Apollod., III, 161.

[3] Αἰγιαλεύς, αἰγιάλη et diverses villes du nom d'Αἴγιον ou Αἰγαί. Tous ces mots renferment l'idée de *mer*, de *flot*. Αἴξ, la chèvre, est l'animal qui saute comme le flot, et ce mot signifie aussi *vent violent*.

[4] Apollodor., III, 15; 5. 6, 7. Pausan., II, c. 22, § 5.

[5] Ce nom d'Égée (Αἰγεύς) appartient à la même racine que αἶγες, *vagues*, *flots*, forme adoucie de Ϝαῖγες, et est dérivé de la racine sanscrite *vig*, qui implique l'idée d'agitation et de mouvement. (Voy. Benfey, *Griechisch. Wurzellexicon*, I, p. 343, 344.)

[6] Pausan., VIII, c. 23. Cette irruption des eaux était due sans doute à un ressac, suite d'un tremblement de terre tel que celui qui détruisit une partie d'Orobies en Eubée. (Voy. Thucydid., III, 89.) D'après Hérodote (VII, 129), la Thessalie était anciennement un lac renfermé de tous côtés par de hautes montagnes. Les eaux contenues dans ce grand bassin naturel ont dû plusieurs fois faire irruption, et le déluge de Deucalion a bien pu être produit par une cause de ce genre, tout comme celui d'Ogygès fut dû à un débordement du lac Copaïs. (Voy. mon article Déluge, dans l'*Encyclopédie moderne* publiée par M. L. Renier, t. XII, col. 66, et ce qui est dit au chapitre VI.)

On découvre donc, dans l'ensemble des traditions groupées autour des dieux marins de la Grèce, des conceptions qui prennent leur source immédiate dans le cycle des plus vieux souvenirs de l'humanité.

La tradition du grand cataclysme se mêle constamment chez les populations primitives, comme on le voit par le Rig-Véda [1], à la personnification du phénomène de la pluie. Tandis que, chez les unes, le déluge n'est qu'un mythe où le dieu du ciel est représenté frappant de sa foudre les nuages assimilés à d'orgueilleux démons voulant le détrôner [2], et inondant ensuite la terre de l'eau que ces nues contiennent [3]; chez d'autres, le fait devient tout historique [4]. Ce ne sont plus des

[1] Voy. F. Nève, *La tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne* (Paris, 1851, in-8).

[2] L'hymne védique compare les nuages à des ennemis des dieux qui se sont retranchés dans des forteresses qu'Indra frappe de ses carreaux. Les nuages deviennent de la sorte les demeures des Asouras, toujours en lutte avec le dieu du ciel qui triomphe de leurs impuissants efforts. Les Asouras sont confondus avec les Dasyous ou impies, les ennemis de sa race et de son culte, avec les Rakchasas ou animaux impurs. Ils apparaissent souvent comme des révoltés qui s'en prenaient au soleil et que le soleil précipita dans les ténèbres et dans les profondeurs terrestres ; car l'eau du nuage humecte le sol et descend dans la terre.

[3] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 60, 61. Je cite ce passage de l'hymne védique (sect. I, lect. III, hymn. 1, v. 10-13): « Le puissant Indra a touché de sa foudre ces nuages, qui du ciel n'arrivaient pas à la surface de la terre, et qui, de leurs voiles magiques, semblaient envelopper celui qui est riche de ces dépouilles. De son trait lumineux il a fait jaillir le lait des vaches célestes. Les ondes enlevées à Vritra coulaient au gré de nos souhaits. Cependant l'impie reprenait ses forces au sein des rivières. Indra, poursuivant son dessein, a, d'un trait vigoureux, durant plusieurs jours, détruit son espoir... Le trait du dieu tomba sur ces adversaires, fort et acéré, il brisa leurs villes. » Cf. A. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 61 et suiv.

[4] On saisit déjà dans le Mazdéisme le passage de la légende védique

nuages, mais des humains, des géants qui prétendent escalader les cieux, et dont les crimes épouvantent la terre. Les eaux sont envoyées pour punir leurs forfaits, et un petit nombre échappe au cataclysme et redevient les ancêtres d'une nouvelle race d'hommes [1]. L'extrême diffusion de cette dernière forme de la tradition est très frappante [2]. C'est au cycle, dont elle est comme le

toute naturaliste, à la légende historique qui a prévalu de plus en plus chez les peuples occidentaux. D'après le Boun-Dehesch, Taschter et les Izeds firent tant pleuvoir sur la terre, qu'elle fut recouverte jusqu'à la hauteur d'un homme, et que tous les *Kharfesters* ou êtres méchants trouvèrent la mort. (*Zend-Avesta*, trad. Anquetil, t. II, p. 363; trad. Kleuker, p. 72.)

[1] La légende de Vaivaswata, qui est rapportée dans le Mahâbhârata, et qui est développée dans les Pouranas, semblait une rédaction historique du mythe védique naturaliste représentant les nuages foudroyés par Indra et laissant échapper l'eau dont ils sont gonflés. (Cf. F. Nève, *La tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne*, Paris, 1851, et Eug. Burnouf, *Bhâgavata Purâna*, t. III, p. xxxi, l. I.) La célèbre légende de Xixouthros, qui nous donne la tradition chaldéenne sur le déluge (voy. Nicol. Damasc., *Fragm.*, p. 222, édit. Orelli; Beros., *Fragm.*, p. 50, édit. Richter; G. Syncell., p. 50 et sq.; Euseb., *Præpar. evangel.*, lib. IX, c. XII), a un caractère tout historique et offre une analogie frappante avec le récit biblique; mais on ne saisit dans la légende chaldéenne, d'une rédaction vraisemblablement plus moderne que la Genèse, ni l'idée d'une punition infligée par Dieu aux méchants, ni le souvenir du mythe védique dans lequel Indra foudroie les impies et inonde la terre.

[2] On a retrouvé des souvenirs de la tradition du déluge non-seulement chez les peuples de race indo-européenne et sémitique, mais encore chez la plupart des tribus sauvages de la Polynésie et du nouveau monde. Cette tradition se conservait chez les Taïtiens dans les légendes de Taaroa et de Roua-Hatou (voy. Rienzi, *L'Océanie*, t. II, col. 337, 338); en Amérique, dans la célèbre tradition de Bochica répandue chez les Muyscas qui habitaient la province de Condinamarca (voy. Humboldt, *Vues des Cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, t. I, p. 38, 87, 316; t. II, p. 14 et suiv.); au Mexique, dans la tradition des Chichimèques sur Coxcox, appelé par

centre, que se rapporte la fable de Deucalion. Quoique locale, cette fable découle très vraisemblablement d'un mythe qui venait d'Asie, mais il faut reconnaître qu'il s'enrichit peu à peu d'emprunts faits à la donnée biblique.

Le culte de Poséidon se développa surtout chez les populations maritimes de la Grèce[1]. La haute vénération dont il était entouré chez les Cariens et les Léléges, fait croire que ce dieu en était déjà spécialement invoqué[2]. Sa légende se grossit, sur les bords de la Méditerranée, de fables d'origine phénicienne. L'une des plus anciennes légendes, est celle à laquelle fait allusion un passage d'Homère[3], et d'après laquelle Hésione, fille de Laomédon, fut exposée à la fureur d'un monstre marin envoyé par Poséidon. Une légende toute semblable a été rapportée sur Andromède, et l'on y voit Persée jouer le rôle attribué à Hercule dans la première fable[4]. Le nom du Phénicien Agénor (Ἀγήνωρ) semble aussi se rattacher

d'autres populations de l'Amérique centrale Teo Cipactli ou Tezpi (voy. Ternaux-Compans, *Voyages, relations et mémoires sur l'Amérique*, t. XII, p. 2). On rencontre encore la même tradition, toujours accompagnée de circonstances qui offrent une ressemblance curieuse avec la tradition biblique, chez diverses autres tribus américaines : par exemple, chez les Comanches (voy. Schoolcraft, *Indian tribes of the United States*, part. II, p. 126).

[1] Nous voyons par l'Odyssée, par exemple, que son culte jouait un grand rôle à Ithaque et à Pylos. Cf. L'article NEPTUNE de M. Preller, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, t. V, p. 559.

[2] Lelex est représenté comme fils de Poséidon (Pausan., II, c. 44, § 5). D'autres traditions donnaient ce dieu pour père au roi des Léléges, Ancée. (Pausan., VII, c. 4, § 2.)

[3] Homer., *Iliad.*, v. 649, sq. Apollodor., II, 5, 9. Diodor. Sic., IV, 42. Hygin., *Fab.*, 89. Servius, *ad Æn.*, I, 550; III, 3; VIII, 157.

[4] Pausan., IV, c. 35, § 6. Conon., *Narr.*, 40. Voyez mon article sur

à la personnification de la mer sous le nom d'Ogen[1], et certaines traditions lui donnaient, en effet, Poséidon pour père[2].

Les origines védiques, que le rapprochement des noms et des mythes vient de constater pour les traditions arcadiennes relatives à Poséidon et à Déméter, mettent sur la trace de la source du mythe de Pluton et de Proserpine, dont les développements furent si remarquables dans la Grèce. Pluton ou Hadès n'est qu'une forme masculine de l'*Aditi* védique[3], c'est-à-dire de la Terre considérée comme le réceptacle des morts[4]. Son nom se retrouve sous une forme encore moins altérée, dans le *Dis* (gén. *Ditis*) des Pélasges italiotes[5]. On comprend aisément comment Hadès et Dis sont devenus des dieux des enfers, ou simplement des personnifications de la terre

le NEPTUNE PHÉNICIEN, dans la *Revue archéologique*, t. V, p. 555 (ann. 1848).

1 Voyez ce qui a été dit plus haut sur Ogen.

2 *Schol. Euripid. Phœnic.*, v. 5. Hygin., *Fab.* 178.

3 Le Hadès grec (Ἀΐδης, Ἀϊδωνεύς) est en même temps le dieu du monde souterrain et le dieu des richesses, des biens de la terre, Pluton (Πλούτων, Πλουτεύς) (Cf. Platon., *Cratyl.*, p. 403, A), et le même caractère appartient à Dis (Cicéron., *De nat. deor.*, II, 26; Virgil., *Georg.*, I, 277; Valer. Flacc., III, 520).

4 Dans le Rig-Véda, Aditi est invoquée comme la mère des dieux, comme celle qui donne le bonheur (trad. Langlois, t. III, p. 23, 24). En sa qualité de divinité de la nature et de la terre, Aditi est, de même que Rhéa, la mère de tous les dieux. (Voyez mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéologique*, t. IX, p. 610, 611.) Le chantre védique, en parlant de la mort d'un Arya, dit qu'*il est rendu à la grande Aditi pour revoir son père et sa mère.* (*Rig-Véda*, trad. cit., t. I, p. 258.)

5 Le nom de *Dis*, *Ditis*, reproduit, sans altération aucune, celui de *Diti*, associé ou opposé plusieurs fois dans le Rig-Véda à *Aditi*, et qui est la *terre céleste*, la terre qui donne naissance aux Dêtyas, prototypes védiques des Titans et des Géants, agents du mal (voy. *Rig-Véda*, trad.

qu'habitent les trépassés. Proserpine, ou Persephoné, à laquelle M. Gerhard assigne sans preuves suffisantes une origine syro-phénicienne, doit donc avoir également son prototype dans les traditions indiennes. M. d'Eckstein y reconnaît à la fois la *Naga-kanya*, la fille du serpent, et Koumâri ravie par Roudra [1]. Proserpine, emblème de la végétation, rappelle Aditi donnée dans le Rig-Véda pour la mère des plantes et l'épouse du soleil (*Aditya*) [2].

Quoique le mythe qui représentait dans la légende de Proserpine le phénomène de la germination ne paraisse s'être développé chez les Grecs qu'à une époque très postérieure à l'âge dont il s'agit ici, il est cependant vraisemblable que, comme divinité tellurique, cette déesse date des premiers temps de la Grèce. M. W. Bäumlein a judicieusement remarqué que le lien de filiation qui lie Proserpine à Déméter ressort de plusieurs passages d'Homère [3].

Le cheval, qui joue un rôle comme animal symbolique dans la légende de Poséidon, appartient encore au même ensemble de traditions védiques. Dans le Rig-Véda cet animal est toujours, à raison de sa rapidité, comparé à la libation qui s'élève vers les cieux [4]. Dans la tra-

Langlois, t. II, p. 513). Dis est non-seulement le *Jupiter infernalis* des Latins (Ciceron., *De nat. deor.*, II, 26), mais encore la Terre, séjour des âmes. (voy. Virgil., *Æneid.*, VI, 127).

[1] Voy. *Journal asiatique*, ann. 1845, t. II, p. 192. Cf. Weber, *Indisch. Studien*, t. II, p. 295, 296.

[2] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 221, note.

[3] *Pelasgischer Glaube und Homer's Verhältniss zu demselben*, ap. *Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft*, t. VI (1839), col. 1183.

[4] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 237, note.

dition hellénique, il est appelé tour à tour Arion [1] et Pégase [2].

Une divinité qui tient de très près à Poséidon, est Athéné, déesse qui fut dans l'origine, et par conséquent à l'époque pélasgique, une personnification féminine de l'élément humide. C'est ce qu'indique d'abord le surnom de Tritogénie (Τριτωγενής), c'est-à-dire *née des eaux* [3], que lui donnaient les Minyens [4]. Ce surnom rappelle le ***Trita âptya*** des Védas, c'est-à-dire *celui qui est né au milieu des eaux* [5], et cette analogie de nom et de caractère décèle pour Athéné une origine aryenne. Son culte remontait chez les Minyens à une haute antiquité, et ils l'avaient porté ensuite en Libye [6]. C'est ce que confirment à la fois l'opposition, la rivalité que les mythes supposent avoir existé entre Athéné et Poséidon [7], ou même la filiation établie entre la déesse et le dieu qu'on lui donne parfois

[1] *Hari*, en sanscrit, signifie *cheval.*

[2] Voy. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. I, p. 463.

[3] Ce nom est dérivé du radical sanscrit *trit*, *tri*, qui signifie *rive, rivage*, et a donné naissance au mot *Trito*, *lac*, *eau* (voy. Benfey, *Griechisch. Wurzellexicon*). Il entre dans le mot d'*Amphitrite*. (Voy. *Rev. archéol.*, V, 550. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, refondu par M. Guigniaut, *Notes et éclairciss.*, liv. VI, not. 13, et Brzoschka, *De geogr. mythica*, 33 sq. K. Eckerman, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, 43.)

[4] Le lac Tritonis en Béotie recevait aussi pour cette raison le nom de *Pallantias.* (Callimach. ap. Plin., *Hist. nat.*, liv. VI, 4. Pausan., IX, c. 33, § 5.)

[5] Voy. Benfey, *Die Hymnen des Sama-Veda*, p. 83 (Leipzig, 1848). Cf. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 287.

[6] Pausanias (I, c. 14, § 5) donne dans la même erreur qu'Hérodote et fait naître Athéné en Libye.

[7] A Athènes (I, c. 24) et à Trézène (Pausan., II, c. 30, § 6) on représentait Poséidon et Athéné comme s'étant disputé le patronage de la ville.

pour père[1], et la liaison du culte de ces deux divinités dans certains lieux, tels que Théra[2]. On comprend que la Béotie, qui avait été, dans le principe, un marais sans cesse inondé par les débordements du lac Copaïs, ait rendu un culte particulier aux eaux et rapporté la personnification de l'élément humide à sa divinité suprême. Des légendes où se reconnaît l'allégorie de l'inondation et de la fertilisation des terres par les eaux, constituaient la mythologie locale de ce pays[3].

A Phénée, en Arcadie[4], la déesse portait le nom de *Tritonia*, qui a le même sens que celui de Tritogénie, et son image était associée à celle de Poséidon Hippios.

Ce caractère de déesse de l'élément humide n'est pas confirmé, il est vrai, par le surnom d'*Onga* (ὄγγα) que portait à Thèbes, au dire de Pausanias[5], la déesse dont la statue passait pour avoir été apportée par Cadmus. Mais il faut noter que tout dans Athéné indique une divinité d'origine indo-européenne et nullement sémitique. Si ce nom d'Onga est réellement phénicien[6], il n'a pu être que

[1] En Libye, on donnait Athéné Tritogénie pour fille de Poséidon. (Herod., IV, 180.)

[2] *Schol. Pind. Pyth.*, IV, 16.

[3] La Béotie reçut, à raison de cette circonstance, le surnom de *Posidonia* ou *Neptunienne* (Strab., IX, p. 397). C'était en Béotie qu'étaient nés les mythes ogygiens.

[4] Pausan., VIII, c. 12, § 4; 15, § 1. La statue de Poséidon se trouvait dans le temple d'Athéné élevé dans l'acropole de la ville.

[5] IX, c. 12, § 2.

[6] Il est difficile de trouver pour ce nom une étymologie sémitique satisfaisante. Je suis disposé à croire que c'était tout simplement le nom phénicien d'une ancre apportée par les Phéniciens, et qui portait l'image de la divinité protectrice des vaisseaux. Onga rappelle, en effet, le nom de cet engin en hébreu (*hógen*, *higgoun*, עוֹגֶן ,עִגּוּן.)

celui d'une divinité qu'on assimila à la divinité hellénique.

Athéné n'est que l'ancienne forme d'Amphitrite, dont le nom semble emprunté à celui de la *Trita aptya* [1]. Son nom primitif paraît avoir été Pallas (Παλλάς), vraisemblablement identique avec Πάλλαξ [2], jeune fille [3]. Elle demeura en effet toujours chez les Grecs une déesse essentiellement vierge. Déesse éponyme d'Athènes, elle en prit le nom, comme on voit en Égypte une divinité qui offre avec elle de nombreuses analogies et qu'on finit par lui identifier, Neith, prendre le nom de Saïs, principal siége de son culte [4]. Athéné a une assez grande ressemblance avec la Saraswati védique. Divinité des eaux comme la déesse grecque, elle aide Indra à combattre les mauvais génies, de même qu'Athéné prête son secours à Zeus [5].

Déesse marine, déesse des ondes, Athéné n'occupait

[1] Ce n'est que postérieurement à Homère qu'Amphitrite fut élevée au rang d'épouse de Poséidon.

[2] Ce nom paraît avoir signifié dans le principe une *vierge forte*, *virago*, puisqu'on retrouve encore en grec les mots πάλλανεις, παλλάδες, avec le sens de *jeunes gens*, *jeunes filles*, *pleins de vigueur*, d'où le grec moderne *palicares*, παλληκάριον (Cf. Coray, *ad Heliod.*, II, 19 ; Lucas, *Quæst. lexicol.*, c. V, 105). On fit ensuite souvent de Pallas une divinité, un personnage distinct d'Athéné (Cf. Apollod., III, 12, 3, 6). C'est tantôt une sœur d'Athéné, tantôt un géant autochthone, appelé ailleurs Alalcomenos, du nom de la même déesse.

[3] Suivant une étymologie proposée par M. G. Curtius, ce nom de Ἀθήνη appartient à la même racine que ἄνθος, et impliquerait l'idée de germe. (Voy. *Zeitschrift für vergleich. Sprachforsch.*, 1853, p. 154, Heft 2.)

[4] Cf. Pausan., IX, c. 12, § 2; et Charax ap. Tzetzes *ad Lycophr.*, V, 3. Athéné prit de même le nom d'Alalcoménie du nom d'Alalcomène, lieu où elle était adorée (voy. Pausan., IX, c. 33, § 11). Cette Athéné primitive est celle que les légendes athéniennes donnaient pour mère à Apollon (Cicer., *De nat. deor.*, III, 22), mythe destiné à représenter l'apparence physique qui nous offre le soleil sortant des eaux.

[5] Voy. Kuhn, *Zeitschrift*, t. I, p. 462.

d'abord qu'un rang secondaire. En Arcadie[1], où ses attributs appartenaient aussi à d'autres divinités, son culte ne s'établit que plus tard; il prit notamment de l'importance à Tégée et à Aliphère; on identifia ailleurs cette divinité avec une autre qui portait le nom de Coria[2].

Athéné paraît avoir aussi représenté l'air, que les anciens regardaient généralement comme se formant de l'eau par voie d'évaporation. Chez les Aryas, l'atmosphère est comparée sans cesse à un océan, ou pour mieux dire elle est regardée comme la source même des eaux, ainsi que l'Océan l'est dans Homère. Dans les temps postérieurs de la Grèce, cette déesse s'offre sous les dehors d'une personnification féminine de l'éther, l'air pur et lumineux, et voilà pourquoi elle est opposée aux personnifications des forces terrestres et des ténèbres, les Titans et les Géants. Plus tard elle se confondit souvent avec la lune[3]. Ce symbolisme explique également pourquoi Athéné était l'emblème de la pureté, de la chasteté. Adoptée plus tard comme divinité éponyme et protectrice de certaines villes, elle revêtit de nouveaux caractères dont je parlerai ailleurs, lorsque je traiterai des âges historiques.

Le culte d'Athéné, à Ilion, donnerait à penser que l'idée de faire d'Athéné une déesse poliade, protectrice

[1] Pausan., VIII, c. 9, § 3; c. 26, § 4. Ce que dit Pausanias du culte de cette déesse en montre l'établissement moderne et l'origine béotienne ou athénienne.

[2] Pausan., VIII, c. 21, § 3.

[3] L'assimilation d'Athéné Tritogénie à une déesse lunaire explique la présence, sur l'égide de la fille de Zeus, du *Gorgonium*, tête de la *Gorgo*, figure de la lune qui a donné ensuite lieu à tant de fables. (Voyez à ce sujet, de Luynes, *Études numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate*, p. 50.)

nom de Hestia était prononcé avant même celui de Zeus Crétagènes [1]. A Mantinée [2], on entretenait, en l'honneur de Déméter, un foyer perpétuel qui rappelle celui de Vesta à Rome, et qui avait très probablement la même origine; cela est d'autant plus vraisemblable que le monument appelé Ἑστία, où, disait-on, Antinoé, fille de Céphée, avait été enterrée, était de forme ronde, comme les temples de la Vesta latine [3]. Il existait de même, sur le mont Crathis, dans le temple d'Artémis Pyronia, et au temple de Delphes, un foyer commun où l'on allait prendre le feu sacré [4]. A Mégare, on trouvait enfin une hestia qui brûlait en l'honneur des dieux tutélaires de la ville [5]. A Hermioné, l'image de Hestia se réduisait, dans son temple, au feu même qui brûlait sur son autel [6]. C'est au culte de la même déesse que se rattache l'existence du Prytanée (πρύτανις)[7], édifice où l'on entretenait, dans le principe, le foyer commun de la cité, et qui nous donne l'origine du culte de Ἑστία πρυτανῖτις [8].

Lorsque les populations doriennes vinrent s'établir dans la terre d'Apie ou le Péloponnèse, et les thraco-thessaliennes dans l'Attique, elles contraignirent une partie des

[1] Cernel., *Cret. sanc.*, A'. ς, 45.

[2] Pausan., VIII, c. 9, § 2.

[3] Pausan., *ibid.*

[4] Pausanias nous apprend (VIII, c. 15, § 4) qu'à une époque reculée les Argiens venaient prendre dans le temple d'Artémis Pyronia du feu pour les fêtes Lernéennes. Voyez, sur l'histoire de Delphes, l'aventure d'Euchidas rapportée par Plutarque. (*Aristides*, § 20, p. 526, édit. Reiske.)

[5] Voy. Pausan., I, c. 42, § 1.

[6] Pausan., II, c. 35, § 2.

[7] Voy. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, refondu par Guigniaut, II, part. II, 697.

[8] *Focus urbis, focus publicus.* (Cicer., *De leg.*, II, 12.)

Pélasges à se retirer dans les îles qui s'étendent de la presqu'île livadique à l'Hellespont [1]. Ce qui le démontre, c'est qu'on trouve dans ces îles, à Lemnos, à Imbros, à Samos, à Samothrace, les derniers établissements des Pélasges [2]. C'est dans cette dernière péninsule, à Crestone, à Placie, à Scylacé, que leur langue se conserva le plus longtemps [3]. La plupart des îles de cette partie de la Grèce sont volcaniques. Le culte du dieu du feu s'attacha naturellement au feu plus mystérieux dans son existence, qui brûle au fond de la terre. Peu à peu le feu volcanique effaça le feu domestique, Héphaestos-Vulcain [4] l'emporta sur Vesta [5].

Ce feu terrestre, Héphaestos, Vulcain personnifié, est représenté comme le grand organisateur, le grand artisan de l'univers, le démiurge [6]. C'est là une idée védique.

[1] Denys d'Halicarnasse (*Ant. rom.*, I, c. XVII, 46, edit. Reiske) dit que les Pélasges ayant été chassés de la Thessalie par les Curètes et les Léléges, plusieurs d'entre eux se retirèrent dans les contrées voisines de l'Hellespont.

[2] Au temps de l'expédition de Darius en Grèce, Lemnos et Imbros étaient encore habitées par des Pélasges. (Voy. Herodot., V, 26.)

[3] On sait qu'une mauvaise leçon avait fait d'abord lire Κορτῶνα au lieu de Κρηστῶνα, dans le passage important où Hérodote nous apprend ce fait curieux. (Voyez la note de l'édition de l'*Hérodote* de Baehr, I, 138.)

[4] A Lemnos, une ville portait le nom du dieu du feu (Steph. Byzant., vº Ἡφαιστία). Le motif qui avait fait choisir Héphaestos pour divinité tutélaire de l'île l'avait aussi fait adopter pour celui d'une autre île volcanique, Lipara. (Voy. Eckhel, *Doctrin. num. veter.*, I, 270.)

[5] Le nom Ἥφαιστος, dont la forme dorienne est Ἅφαιστος (Pind., *Olymp.*, VII, 65; *Pyth.*, I, 47), est dérivé, suivant la majorité des étymologistes, de ἄω, ἅφω, ἅπτω, *souffler*, *brûler*, et de ἑστὸς, ἑστία, Ϝέστα, le foyer (voy. Kanne, *Myth.*, 164; Cf. Hermann, *Opusc.*, II, 190); suivant d'autres, le nom de Ἥφαιστος est une forme d'Ἐφέστιος, parce que cette divinité veillait sur le foyer, en était l'Ἐπιστάτης (voy. Aristoph., *Aves*, 436, et *Schol.*, *ad h. loc.*).

[6] Le feu était considéré par les anciens comme l'agent immédiat de

Twachtri, la personnification de la foudre, est de même un dieu démiurge et créateur. Il est comme Héphaestos le patron et le prototype des artisans [1]. Tel est le caractère qu'il conserva dans les mystères de Samothrace, dont on faisait remonter l'origine aux Pélasges; c'est lui qu'on reconnaît encore dans le Vulcain de la poésie latine. Le même fait se passa pour l'Agni védique, qui fut transformé graduellement en un dieu créateur et conservateur de l'univers. Le culte d'Héphaestos ne paraît pas avoir été général dans la Grèce primitive, et si ce n'est à Olympie où il fut transporté à une époque postérieure [2], on n'en découvre aucune trace dans le Péloponnèse. Lemnos en demeura le siége principal, et c'est de là qu'il fut porté à Athènes [3]. De Lemnos et de Samothrace, il rayonna dans quelques autres îles, telles que Naxos et la Crète [4].

Hermès (Ἑρμῆς) était la divinité spéciale des pâtres arcadiens, celle qu'ils invoquaient comme veillant sur les troupeaux [5], comme protégeant leurs enclos et leurs ca-

la création. Zénon le stoïcien définit la nature : « un feu artiste qui procède méthodiquement à la génération. » — « Zeno igitur ita naturam » definit, ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progre- » dientem via. » (Cicer., *De nat. deor.*, lib. II, c. XXIII.)

1 Voy. Platon., *Leges*, XI, § 5, p. 538.

2 Il y avait à Olympie un autel d'Héphaestos. (Voy. Pausan., V, c. 14, § 5.)

3 Héphaestos passait à Athènes pour l'amant d'Athéné et le père d'Érichthonios (voy. Welcker, *Trilogie*, 277, sq.). Son temple se trouvait au delà du Céramique. (Voy. Pausan., I, c. 14, § 5.)

4 Voy. Gerhard, *Griechisch. Mythologie*, I, 418.

5 Pausan., II, c. 3, § 4. L'étymologie du nom de ce dieu est vraisemblablement ἔρυμα, ἐρύω. Hermès était le dieu qui protégeait, gardait les troupeaux. (Cf. Phurnut., *De nat. deor.*, c. XVI. Voy. Gerhard, *Griech., Myth.*, I, 260, sq.)

banes[1]. Ils entassaient en son honneur des pierres[2] sur les chemins. L'antiquité de son culte sur le mont Cyllène ne nous permet guère de douter que ce culte ne remontât à l'époque pélasgique[3]. M. Gerhard[4] admet comme un fait incontestable que cette divinité était thrace d'origine. Pélops, à son arrivée en Élide, trouva déjà Hermès adoré comme un dieu. Il lui offrit des sacrifices et lui fit élever un temple[5]. Suivant les traditions arcadiennes, ce dieu avait été nourri par Acacos, fils de Lycaon[6], personnage qui, d'après ce que l'on a vu, se rattachait aux légendes pélasgiques. Détrôné peu à peu par Apollon, après l'arrivée des Doriens dans le Péloponnèse, Hermès demeura cependant, dans beaucoup de cantons du centre de cette péninsule, le dieu par excellence. A Phénée, notamment, il était regardé comme la divinité principale de la ville[7], et l'on célébrait en son honneur

[1] De là l'épithète πυληδόκος que donne au dieu l'hymne homérique. Aussi les anciens Grecs plaçaient-ils près de la porte ses grossières images. (Cf. Pausan., VIII, c. 17, §§ 1, 2.)

[2] Strab., VIII, p. 343. Saint Isidore de Séville dit à ce sujet qu'on appelait *mercurius* un monceau de pierres. (Voyez, sur cet usage, Eustath., *Ad stylitam quemdam Thessalonicensem*, ap. Eustath., Metropol. thessal., *Opusc.*, edit. Tafel, § 17, p. 184.)

[3] Homer., *Hymn. in Mercur.*, XVII, v. 1 et sq. Pindar., *Olymp.*, VI, 131.

[4] *Griechisch. Mythologie*, § 270, 3.

[5] Pausan., V, c. 1, § 5.

[6] Pausan., VIII, c. 36, § 6.

[7] Pausan., VIII, c. 14, § 7. C'est, suivant Cicéron (*De nat. deor.*, III, 22), l'Hermès de Phénée auquel on attribuait le meurtre d'Argus, tradition tout astronomique dont je reparlerai ailleurs. Mais comme l'orateur romain nous dit en même temps que cet Hermès s'était sauvé en Égypte après son meurtre, et y avait établi des lois et fait fleurir les beaux-arts, il est évident qu'à une époque fort postérieure, cette divinité fut identifiée avec le *Thoth* égyptien. On ne peut alors se prononcer sur l'antiquité de la tradition qui attribuait à cet Hermès le meurtre d'Argus.

des jeux spéciaux. Les images de ce dieu champêtre étaient de grossières idoles ithyphalliques ou de simples phallus[1], imitées plus tard par les Athéniens[2].

Cette forme obscène tenait sans doute à ce que les Arcadiens honoraient Hermès comme présidant à la fécondité de leurs troupeaux et par cela même comme propageant les accouplements[3].

Le caractère enfantin des légendes qui se rapportent à la naissance d'Hermès convient bien à une population simple et naïve, telle qu'étaient les pasteurs arcadiens. Maia[4], que toutes les anciennes traditions donnaient pour mère à ce dieu[5], n'a joué qu'un rôle fort secondaire chez

[1] A Cyllène, la statue du dieu pour laquelle les habitants avaient la plus grande vénération était un membre viril (αἰδοῖον) debout sur un piédestal. (Pausan., VI, c. 26, § 3.)

[2] Herodot., II, 51. Cf. Pausan., I, c. 24, § 3. La forme des statues d'Hermès tenait précisément à l'antiquité de son culte. Plus tard les mythographes et les théologiens cherchèrent à expliquer la grossièreté de ces idoles par les caractères moraux du dieu. (Cf. Phurnut., *De nat. deor.*, c. 16.)

[3] D'après Cicéron (*De nat. deor.*, III, 22), l'Hermès ithyphallique était fils du Ciel et de la Lumière et distinct du fils de Zeus et de Maia. Mais il est aisé de voir que ces deux divinités n'ont été séparées que parce qu'il circulait deux versions différentes sur la naissance d'Hermès.

[4] Hesiod., *Theogon.*, V, 928. Homer., *Hymn. in Mercur.*, v. 3, 4, 23. Apollod., III, 102. Maia avait eu Hermès de Zeus et lui avait donné le jour dans une grotte du mont Cyllène. A Maia se rattachent les *Beæ mairæ*, déesses-mères, qui sont des personnifications de la terre. Leur culte, fort circonscrit en Grèce (Pausan., III, c. 12, § 7 ; c. 25, § 4), était au contraire très répandu en Italie, d'où il passa dans la Gaule. Voyez ma dissertation : *Les fées du moyen âge* (Paris, 1843).

[5] Suivant Cicéron (*De nat. deor.*, III, 22), il existait un autre Mercure, fils du Ciel et du Jour ou de la Lumière (*Dies*), et que l'orateur romain donne précisément pour le plus ancien. On pourrait donc être tenté de croire que la tradition qui faisait naître Hermès de Maïa était postérieure au mythe qui le faisait engendrer, non de la Terre, mais du

les Hellènes. On la retrouve en Italie comme femme de Vulcain et fille de Faune [1]. Son nom, Maia, nous fait reconnaître une personnification de la terre. C'était, comme on voit, une variété de Déméter, et les Pélasges italiotes, et après eux les Latins, l'adorèrent sous le nom de *Magna mater*, *Dea bona*, surnoms qui conviennent parfaitement à la terre [2]. Atlas, que les poëtes lui donnèrent ensuite pour père, vient encore confirmer cette origine, ce personnage étant la personnification des montagnes, que les anciennes idées cosmographiques des Grecs représentaient comme supportant le ciel. Plus tard, lorsque Maia eut vu son importance effacée par celle de Déméter, elle fut réduite à la condition de nymphe des montagnes (Ὀρεία [3]). Le nom de Μᾶ, Mâ, qui était donné chez les Lydiens à Rhéa, au dire d'Étienne de Byzance [4], appartient à la même racine que ce nom de Maia, et exprime moins l'idée de *mère* que celle de *nourrice* [5], qui lui était, au

Ciel. Cicéron nous dit en effet bien que c'était cet Hermès, fils du Jour, que l'on représentait ithyphallique. Mais en rapprochant le passage de Cicéron d'un passage d'Hérodote (II, 51), on voit que cet Hermès l'ancien, dont parle Cicéron, devait être non le dieu arcadien, mais le quatrième Cabire de Samothrace, appelé Καδμῖλος, et que son caractère ithyphallique fit ensuite identifier par les Grecs avec Hermès. Cicéron ajoute que c'étaient les transports d'amour du dieu, à la vue de Proserpine, qui l'avaient mis dans cet état, ce qui nous ramène précisément à l'une des divinités cabiriques, *Axiokersa*, identifiée ensuite avec Proserpine.

[1] Voy. Servius, *ad Æneid.*, lib. VIII, v. 134.

[2] Macrob., *Saturn.*, I, 12, p. 258, édit. Bip.

[3] Voy. Simonid., ap. *Schol. Pindar. Nem.*, II, 17, p. 437, edit. Boeckh.

[4] Voy. Steph. Byzant., v° Μάσταυρα. M. Ch. Lenormant a cru que ce nom devait se rattacher à celui de Μάσαρις, qui aurait été, selon lui, un des noms de l'ancienne Cybèle phrygienne. (Voy. *Ann. de l'Inst. archéol. de Rome*, partie française, I, 223 et suiv.)

[5] Le mot μήτηρ pourrait bien n'être autre chose que le nom même de

reste, intimement liée. Il est à remarquer que la déesse phrygienne recevait aussi le nom de *grand'mère*, de *mère des montagnes* (μήτηρ ὀρεία), ce qui nous explique la dernière transformation de la *Maia* (Μαῖα) grecque. Je reparlerai de Cybèle en traitant des Phrygiens. Il me suffit de constater ici qu'elle avait un caractère fort analogue à la Rhéa crétoise et à la Mâ lydienne [1]. Toutes ces divinités sont des personnifications de la terre; mais, tandis que la Déméter grecque est la terre cultivée et productrice, Rhéa est la personnification de la terre inculte, du sol, des montagnes, ainsi que la Cybèle phrygienne; et c'est ce qui explique peut-être la stérilité attribuée à cette dernière déesse dans la légende mythique.

L'Hermès arcadien pourrait bien n'être qu'une forme abâtardie d'une divinité d'un ordre plus élevé, l'Hermès chthonien ou infernal [2], Imbros ou Imbramos [3], divinité pélasgique présidant à la production, à la fécondation, et régnant sur les morts, comme tous les dieux de la terre, type analogue au Zeus Ploutos ou Pluton dont il n'est peut-être qu'une simple variété. L'étymologie du nom grec d'Hermès nous ramène, en effet, à une divinité védique infernale, *Sârameya* ou *Saramâ*, le chien des

Μαῖα avec une désinence active. Il appartient certainement à la même racine que μαιεύω, μαίω; en latin, *obstetricem ago*. (Voy. Lenormant, *loc. cit.*, 225.)

[1] Étienne de Byzance fait de cette *Mâ* une des suivantes de Rhéa. Le taureau qu'on lui sacrifiait rappelle les divinités à la fois telluriques et lunaires de l'Orient.

[2] Ἑρμῆς χθόνιος, déjà réduit à l'époque homérique au simple rôle de divinité psychopompe. (Homer., *Hymn. in Mercur.*, v. 572. Diogen. Laert., VIII, 131.)

[3] Ce nom d'Imbros ou d'Imbramos est celui que donnaient à ce dieu les Pélasges d'Imbros. (Hesych., v° Ἴμβρος.)

enfers, le pendant du chien Cerbère dont le souvenir se retrouve aussi dans la mythologie septentrionale [1].

Éros, l'Amour, offre, comme l'a remarqué M. Gerhard [2], des points de ressemblance avec Hermès, dont il rappelle peut-être le nom, et que certaines généalogies lui donnaient même pour père [3]. C'est aussi un dieu du principe générateur ; mais il nous apparaît tout d'abord avec un caractère de délicatesse et de beauté que n'a point le dieu grossier des pâtres arcadiens. Homère, il est vrai, n'en fait pas mention ; mais Hésiode lui attribue un rôle cosmogonique qui annonce une divinité d'un ordre élevé. C'était surtout dans la Béotie [4] que son culte avait pris une grande extension. Ce qui nous explique pourquoi il figure dans la théogonie du poëte d'Ascra [5]. Les généalogies qu'on donne à ce dieu, quoique fort différentes, indiquent toutes une divinité du premier ordre [6].

Son culte, lié d'abord à celui de la terre, *Gé*, et à celui de la déesse Cora, fut associé plus tard à celui d'Aphrodite, lorsque cette déesse, d'origine asiatique, se fut assimilé une partie des attributs de la Cora pélasgique [7].

[1] Voy. A. Kuhn, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsch. Alterthum*, t. VI, p. 125 sq. Cf. Weber, *Indisch. Studien*, t. II, p. 295 et suiv.

[2] Ed. Gerhard, *Ueber den Gott Eros*, dans les *Mém. de l'Acad. de Berlin* (ann. 1848), 269. Voy. aussi Welcker, dans les *Ann. de l'Inst. archéol. de Rome*, II, 79.

[3] Voy. Ciceron., *De nat. deor.*, III, 23.

[4] Pausan., IX, c. 27, §§ 1, 2.

[5] *Theogon.*, v. 116 et 19.

[6] Ἀπολλώνιος μὲν Ἀφροδίτης τὸν Ἔρωτα γενεαλογεῖ· Σαπφὼ δὲ Γῆς καὶ Οὐρανοῦ· Σιμωνίδης δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἄρεος· Ἴβυκος καὶ Ἡσίοδος ἐκ χάους λέγει τὸν Ἔρωτα. Ἐν δὲ τοῖς εἰς Ὀρφέα, Κρόνου γενεαλογεῖται. (*Schol. Apollon. Rhod.*, III, 26. Cf. Cicer., *De nat. deor.*, III, 23.)

[7] M. Völcker (*Ueber Spuren ausländischer Götterkulte bei Homer*, ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, 1833, 4e sect.) a déjà remarqué

Et voilà comment Éros devint l'aimable compagnon de l'épouse d'Héphaestos [1].

Pan appartient comme Hermès au cycle des divinités arcadiennes; c'est ainsi que lui un dieu champêtre. L'antiquité de son culte dans cette contrée nous porte à le rattacher à la classe des divinités pélasgiques. En effet, à Acacésium, en Arcadie, ce culte rappelait par sa forme celui de ces vieilles divinités [2]. Longtemps concentrée dans les cantons alpestres du centre du Péloponnèse, l'adoration de ce dieu ne se répandit dans la Grèce qu'à une époque comparativement moderne [3]. Les diverses traditions qui avaient cours sur Pan le rattachaient par un lien de filiation étroit à Hermès [4], comme lui divinité arcadienne et primitivement pastorale. Cependant le rôle

que la déesse cypriote s'était fondue avec une divinité pélasgique, Dioné, qui n'était dans le principe qu'une forme particulière de Cora.

[1] Cette Cora doit avoir été identifiée avec Perséphoné ou Proserpine, qui constitue comme elle une divinité de la production, si le nom qu'elle porte n'était pas déjà, dès l'origine, une simple épithète de cette déesse. Ce surnom, qu'on trouve aussi sous la forme *Coria*, et qui signifie *vierge* ou *jeune fille*, était du reste attribué à des divinités différentes, par exemple à Artémis (Callimach., *H. in Dian.*, 234), à Athéné, qui avait, sous ce surnom, un temple à trente stades de Clitor en Arcadie, et passait pour avoir inventé les quadriges. (Pausan., VIII, c. 21, § 3. Ciceron., *De natur. deor.*, III, 23.)

[2] Voy. Pausan., VIII, c. 37, §§ 8, 9. On entretenait auprès de sa statue un feu que l'on ne laissait jamais éteindre. C'était à l'origine une divinité prophétique comme le Faunus latin. On lui attribuait, ainsi qu'aux dieux les plus puissants, le pouvoir d'exaucer les prières des mortels et d'infliger aux méchants les peines qu'ils méritaient.

[3] Le culte de Pan ne fut porté d'Arcadie à Athènes qu'à l'époque de la bataille de Marathon. (Herodot., II, 5. Æschyl., *Pers.*, v. 445; *Cf.* Voss, *Mythologische Briefe*, I, 13. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 403.)

[4] L'auteur de l'hymne homérique à Pan (v. 34), le scholiaste de Théocrite (*ad Idyll.*, I, 3), Servius (*ad Virgil. Æneid.*, II, 43) font Pan fils d'Hermès.

de divinité principale qui lui était attribué dut lui faire chercher une plus haute origine. On ne tarda pas à lui donner pour parents deux divinités suprêmes, le Ciel et la Terre; comme nous le montre une vieille tradition que le scholiaste de Théocrite nous a conservée [1]. Pan est en effet plutôt un frère qu'un fils d'Hermès. Il jouait, dans les vallées du Ménale et du Lycée [2], le même rôle qu'Hermès sur le mont Cyllène. Dieu des bois et des pâturages, ainsi que l'indique d'une part l'étymologie de son nom [3], et de l'autre sa parenté avec Dryops [4], il était le patron des pâtres arcadiens qui lui consacraient de grands sapins et l'adoraient au fond des grottes [5]. Pan non-seulement défendait les troupeaux, mais il étendait encore sa protection sur les bergers, dont l'imagination lui prêtait des formes semblables à celles du bouc. Ce dieu était, disaient-ils, venu au monde avec les jambes, les cornes et le poil du mâle de la chèvre. On lui en attribuait aussi la lasciveté; et dans les images que l'esprit crédule des pâtres en concevait, il s'offrait avec des caractères physiques qui dénotaient son penchant. Sans doute il y avait là, comme dans les simulacres d'Hermès, avec le phallus dressé, l'idée de rappeler la fécondité des troupeaux, à laquelle Pan présidait ainsi que le dieu de Cyllène [6].

[1] *Ad Idyll.*, I, 123, Pan est appelé fils du Ciel et de la Terre.

[2] Pausan., VIII, c. 36, § 4. Cf. c. 42, § 2.

[3] Le nom de Pan vient de πάω, *pascere*. Plus tard, lorsque le caractère de ce dieu eut été complétement altéré, on rapprocha son nom du mot πᾶν, tout.

[4] Dryops, dont la fille fut l'amante de Pan (Homer., *H. in Pan*, 34), est une personnification des forêts ou de leurs habitants (Δρύοψ).

[5] Max. Tyr., *Dissert.*, VIII, 129, edit. Reiske.

[6] Voy. Herodot., II, 46, 145. Ovid., *Fast.*, II, 271, 277. Virgil., *Eclog.*, I, 33.

Un grand nombre de populations primitives établies sur la lisière des forêts, ou campant avec leurs troupeaux dans de solitaires vallées, ont conçu sous des traits analogues les dieux dont ils se croyaient protégés. Le silence des clairières, l'épaisseur des fourrés, le jeu des ombres et des lumières dans les bocages et sur le penchant des montagnes boisées, le bruit des cascades et le retentissement de l'écho, entretiennent dans l'âme simple et crédule des pâtres et des bûcherons mille craintes superstitieuses. A la tombée de la nuit, ils s'imaginent sans cesse apercevoir les esprits malfaisants ou les dieux mystérieux dont ils peuplent les lieux qu'ils habitent[1]. C'est ainsi que le paysan arcadien, à la moindre apparence insolite,

[1] C'est ce qui explique pourquoi, dans les pays de brumes et de montagnes comme l'Écosse, le Hartz, les Alpes, la Bretagne, on trouve les croyances superstitieuses plus nombreuses et plus vivaces. (Cf. Grant, *Popular superstitions of the Highlanders of Scotland*, Edinb., 1829.)

Le caractère des croyances et des superstitions locales se règle en partie sur celui de la nature physique. Les contrées romantiques, comme l'Arcadie et l'Italie centrale, prêtaient plus à ces tendances mythologiques que les plaines arides et les champs cultivés (voy. les justes observations de M. C. Willkomm, dans la préface des *Sagen und Mährchen aus der Oberlausitz*, p. 17). Là où la nature multiplie les phénomènes extraordinaires, la crédulité multiplie ces divinités. C'est ainsi que Dodwell a remarqué que les monts Acrocérauniens, où le voyageur est si souvent frappé par les sons répétés de l'écho, par les bruits de l'orage, par le souffle du sirocco, étonné par la vue des feux follets d'hydrogène carboné, sont restés le siége d'une foule de croyances qui datent du paganisme antique (voy. E. Dodwell, *A classical and topographical Tour through Greece*, t. I, p. 24). M. Léouzon-Leduc observe que dans la Finlande, pays de forêts et de mines, les divinités rappellent le caractère du sol : il y a un dieu père du fer, *Rauta-Rekhi ;* une déesse nourrice du fer, *Ruojuatar ;* trois vierges mystérieuses dont les mamelles distillent le fer ; la déesse *Akka* planta les pins ; *Pellervoinen* et son fils *Sämpsä* cultivent les arbres et veillent à leur croissance. (Voy. L. Leduc, *la Finlande*, t. I, introd., p. lxxxix.)

croyait distinguer la figure bizarre du dieu de ses troupeaux, et sous l'empire de cette imagination, était saisi du plus vif effroi, la terreur panique [1]. Il prêtait à cette divinité rustique toutes les occupations auxquelles il se livrait lui-même, la chasse [2], la pêche, l'élève des bestiaux [3], la musique champêtre [4] : voilà comment Pan devint le protecteur de tous ces arts.

M. E. Gerhard [5] a cru reconnaître dans le Pan arcadien une divinité pélasgique de la nature, un esprit de la terre analogue au démon que l'on adorait, à Sosipolis, sous la figure d'un serpent [6]. Ces deux symboles, le serpent et le phallus, lui paraissent avoir une analogie symbolique qu'il a cherché à mettre en évidence par des rapprochements plus ingénieux que solides. On ne saurait supposer aux premiers habitants de la Grèce une idée si généralisée de la puissance divine, même rendue sous ces traits grossiers. La *Bonne Fortune* (ἀγαθὴ Τύχη), que le savant antiquaire rapproche du Pan arcadien, n'offre avec lui qu'une analogie assez éloignée. Cette divinité semble avoir été d'abord une personnification toute poétique qui ne prenait point sa source dans l'imagination populaire [7]. Quant aux démons topiques, comme

[1] De là l'expression de *terreur panique.*

[2] De là son surnom d'Ἀγρεύς (Hesychius, s. h. v.). Lorsque la chasse avait été infructueuse, les Arcadiens, pour punir ce dieu, fouettaient son image (Theocr., VIII, 107), procédé qui dénote à quel point les croyances de ce peuple étaient grossières et primitives.

[3] Voilà pourquoi il reçoit l'épithète de νόμιος. (Homer., *Hymn. in Pan.*, 5. Pausan., VIII, c. 38, § 8.)

[4] Il passait pour l'inventeur de la syrinx. (Virg., *Eclog.*, II, 31. Hygin., *Fab.*, 274.)

[5] *Griech. Mythol.*, t. I, p. 120 sq., § 156 sq.

[6] Pausan., VI, c. 20, § 2 et 3, c. 31, §§ 4.

[7] Voy. Pindar., *Olymp.*, XII; *Fragm.*, 31 et 75.

celui de Sosipolis ou celui de Lébadée [1], les témoignages qui nous les font connaître sont assez récents, et nous ne pouvons faire remonter leur culte à une époque où les villes qui les adoraient n'avaient point encore été construites.

Sans doute le culte du serpent a, par sa forme, quelque chose qui rappelle le fétichisme primitif; mais plusieurs des mystères où cet animal figure ne remontent pas au delà de l'époque de l'introduction des doctrines orphiques, ou ont été apportés de l'Asie postérieurement au temps pélasgique. Tel est le cas, par exemple, pour la consécration du serpent à Esculape, qui était peut-être d'origine phénicienne [2]. Je montrerai plus loin que le serpent se rattache d'ailleurs à des personnifications de la terre empruntées à un naturalisme assez grossier, qui se continuèrent jusqu'aux derniers temps du polythéisme hellénique.

Un dieu qui offre avec Pan une assez grande analogie, est Aristée (Ἀριστaῖος), dont le culte originaire de la Thessalie [3], fut ensuite porté en différents points de la Grèce. Aristée était le dieu protecteur par excellence, ainsi que l'indique son nom [4]. Il présidait, comme Pan, à presque toutes les occupations de la vie champêtre, à l'élève des bestiaux, à l'éducation des abeilles. Mais il veillait de plus sur la culture de la vigne et de l'olivier [5];

[1] Le δαίμων ἀγαθός de Lébadée. (Pausan., IX, c. 39, § 4.)

[2] Voyez ma dissertation sur le dieu phénicien Aschmoun, dans la *Rev. archéol.*, t. IV, p. 764, et ce qui est dit au chapitre VI.

[3] Voy. Pindar., *Pyth.*, IX, 27-71. Diod. Sic., IV, 81. Les Doriens portèrent son culte à Céos. Son caractère de dieu pastoral le fit ensuite honorer en Arcadie, où il était primitivement étranger ; de là la qualification d'*Arcadius magister* que lui donne Virgile.

[4] Ἀριστaῖος, le dieu très bon, le dieu bienfaisant.

[5] Cicer., *In Verr.*, lib. IV, c. LVIII. Virgile l'appelle *Cultor nemorum*

ce qui indique chez ses adorateurs les commencements de la vie agricole. Le nom d'Ἀρισταῖος [1] appartenait aussi en Arcadie à Zeus, d'où M. Eckermann [2] conclut judicieusement qu'Aristée était dans le principe une personnification du soleil, déjà représenté dans ce pays par le Zeus lycéen, mais considéré sous cette nouvelle forme comme faisant mûrir les fruits. Rattaché, de même que Pan, à Hermès, une ancienne tradition le fait, ainsi que le dieu du Ménale, fils du Ciel et de la Terre [3].

A Lampsaque, Priape jouait le rôle de Pan ou d'Aristée [4]; il présidait, ainsi que ces divinités, à la fécondité des troupeaux, à l'éducation des abeilles, à la pêche, à la culture. Comme le second, il s'offrait sous des dehors obscènes [5]. Mais son culte date-t-il d'une époque aussi reculée que les cultes des divinités du Cyllène et du Ménale [6] ? C'est ce qu'on ne saurait affirmer. Hésiode ne

(*Georg.*, IV, v. 283, 317). Ce surnom était aussi donné à Apollon. Cf. Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n° 2364.

[1] Aristée reçoit comme Pan les surnoms d'ἀγρέυς et de νόμιος. (Pindar., *loc. cit.* Diod. Sic., *loc. cit.* Apollon., *Arg.*, VI, 1131.) Pan veillait aussi à l'éducation des abeilles; de là son surnom de μελισσόσοος. (*Antholog. pal.*, VI, 239; X, 10.)

[2] Pindar., *Pyth.*, IX, 27-71.

[3] Strab., XIII, p. 558. Pausan., VII, c. 31. De là le nom d'*Hellespontiacus* que lui donnent les Latins. (Ovid., *Fast.*, I, 440; IV, 341. Arnob., *Adv. gent.*, III, 10.)

[4] Priape était aussi, comme Pan, un dieu prophétique (Tibull., I, 4, 67). Voy. les articles Priape du *Dictionnaire* de Jacobi et de l'*Encyclopédie* de Pauly.

[5] *Schol. Apollod. Rhod.*, I, 498. Serv., *ad. Virg.*, II, 498. Ce qui achève de prouver l'identité originelle d'Aristée et du dieu Soleil, c'est que cette divinité champêtre était aussi identifiée avec Apollon. (Cf. Pindar., *Pyth.*, IX, 64.)

[6] Voy. Eckerman, *Lehrb. d. Rel. Gesch. u. Myth. d. vorz. Völk. d. Alterth.*, t. II, p. 30.

connaît pas Pan[1], ce qui donne à penser que son culte ne remontait pas à l'époque primitive.

Des dieux du même genre que Pan et Aristée se sont rencontrés chez presque toutes les populations blanches menant un genre de vie analogue aux Pélasges[2], et cette circonstance vient apporter une probabilité de plus en faveur de l'antiquité du culte de ces deux divinités champêtres. Sans doute c'était à cet ordre de divinités pastorales qu'appartenaient chez les Dryopes les Πόποι, sorte de démons ou génies inférieurs dont le nom seul nous a été conservé[3].

On a vu qu'Hermès et Pan présentaient à l'origine le caractère de dieux du principe générateur et producteur. Les Hellènes personnifiaient le principe générateur féminin par une déesse, Aphrodite, dont j'ai déjà cité le nom à propos d'Éros, et dont le culte prit parmi eux une place très importante. Mais on ne saurait compter cette divinité parmi celles de la Grèce primitive; car il est très douteux qu'elle ait été jamais connue des Pélasges. La présence de son culte à Cythère, à Cnide et dans la Troade, indique une divinité des populations hel-

[1] C'est ce que nous apprend Strabon, XIII, p. 588.

[2] Les anciens Finnois reconnaissaient de même des dieux des troupeaux : *Kaïtös*, *Kekri*, qui veillait à la santé des bestiaux ; *Suvetar*, qui les accompagnait au pâturage et leur distribuait une nourriture abondante (A. Castren, *Vorlesungen über die finnische Mythologie*, p. 68, 97, 105). Les anciens Samogitiens avaient un dieu des abeilles (Austheïa), comme les Tcherkesses (Merissa). (Cf. Lasicz, *De diis Samogitarum*, ap. M. Haupt., *Zeitschrift für Deutsche Alterthum*, t. I, p. 140, 141. Klaproth, *Tableau du Caucase*, p. 95.) Les peuples slaves avaient également des divinités protectrices des troupeaux. Les Tcherkesses adoraient aussi un pareil dieu, *Séossérès*.

[3] Plutarch., *Quomod. adolesc. poetas audire debeat*, c. VI, p. 83, edit. Wyttemb.

léniques de l'Archipel [1]. Née d'un mélange d'idées grecques et asiatiques, sa légende mythique est une création postérieure des poëtes. L'Astarté syrienne, adorée en Cypre, se combina avec l'Aphrodite des Cyclades (Ἐνοικέτης τῶν νήσων [2]), et c'est ainsi que naquit l'Aphrodite hellénique, dont Hésiode nous a conservé la légende. Au chapitre V, lorsque je traiterai de la théogonie, je reviendrai sur cette déesse. Malgré son costume asiatique, le fond de sa légende appartient à l'ensemble des traditions indo-européennes. La déesse rappelle *Saranyôu*, cette immortelle cachée par les dieux, que chante un hymne du Véda, et qui, sous le nom d'*Apyâ*, naît du sein des ondes célestes [3]. Notons seulement ici qu'Aphrodite fut, plus tard, confondue avec plusieurs déesses locales, par exemple avec Cora et avec la *Morpho* dorienne adorée à Sparte [4].

[1] Voyez à ce sujet les judicieuses observations d'Otf. Müller (*Dorier*, 2e édit., t. I, p. 409), qui montre comment le culte originairement hellénique d'Aphrodite fut ensuite modifié par l'influence phénicienne. Voyez aussi, sur l'origine pélasgique de l'Aphrodite grecque, qui fut identifiée avec l'Astarté phénicienne, Engel, *Kypros*, t. II, p. 24 sq.

[2] Cf. Suidas, v° Ἐπιδαίτια. On pourrait croire, cependant, qu'à Athènes, le culte d'Aphrodite remontait à une assez haute antiquité, puisque le culte de l'Aphrodite Pandémos passait pour dater du règne de Thésée. (Pausan., I, c. 22.)

[3] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 159. Le culte de la déesse de l'amour chez les Hindous, Kamakhya, présente, avec celui de l'Aphrodite Pandémos et de Mylitta et d'Astarté, une analogie qui rend vraisemblable l'identité d'origine des déesses grecque et indienne. (Voy. Will. Robinson, *A descriptive account of Asam*, p. 258. Cf. ce qui est dit au chapitre XVI.)

[4] Pausan., III, c. 15, § 8. La statue de cette Morpho avait des fers aux pieds.

Dionysos a été regardé par les Grecs comme le plus moderne de leurs dieux [1]. Dans Homère, en effet, on ne le voit occuper qu'un rang secondaire [2]. C'est en Crète que le poëte place le théâtre principal de ses aventures [3]. Mais malgré ce rôle inférieur, telle qu'elle apparaît chez les Grecs, sa légende offre une ressemblance si frappante avec celle du dieu Soma, identifié avec le dieu védique du feu Agni, qu'il est difficile de ne pas croire à une origine asiatique de Dionysos [4].

Ce dieu est avant tout, en Grèce, le dieu du vin, dont il personnifie la vertu et les effets. Or, le vin, appelé par les Grecs οἶνος, et par les Latins *vinum*, nous reporte précisément, par son nom, au Soma que les Aryas invoquaient comme un dieu. Le Soma, jus de la plante acide appelée *Asclepias acida* ou *Sarcostemma viminalis* [5], qui servait à faire des libations aux dieux, ne tarda pas à personnifier la libation, et, à ce titre, à devenir un dieu médiateur. Le Soma est surnommé dans les Védas, *vinas*, c'est-à-dire *aimé* [6]. En pénétrant dans l'Asie Mineure et la Grèce, les frères des Aryas transportèrent au jus de raisin le nom qu'ils donnaient à la liqueur qui leur servait à honorer les dieux [7].

[1] Herodot., II, 52.

[2] *Iliad.*, VI, 132. *Odyss.*, XI, 325.

[3] *Odyss.*, XVIII, 406.

[4] Voyez, pour le développement de cette opinion, le Mémoire de M. Langlois sur la divinité védique appelée *Soma* (*Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XVIII, part. II, p. 326 et suiv.)

[5] Langlois, *Mém. cit.*, p. 328.

[6] De la racine *ven*, aimer, connaître, être favorable. Le grec οἶνος est dérivé de la même racine. (Voy. A. Kuhn, dans le *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, ann. 1851, p. 192.)

[7] Langlois, *Mém. cit.*, p. 343. Le vin, de même que le nectar, est

Ce n'est pas là une déduction tirée simplement d'une ressemblance de noms qui pourrait, après tout, n'être que fortuite. Le reste de la légende grecque est en correspondance parfaite avec la donnée védique. Une tradition indienne dit que le Soma a été reçu dans la cuisse d'Indra[1]; et la même fable était racontée par les Grecs sur leur Dionysos[2]. Soma, ou plutôt Agni-Soma recevait l'épithète de ***Dakcha***, c'est-à-dire *fort*[3], et cette épithète ressemble beaucoup au surnom de Bacchos ou Bacchus que recevait Dionysos et qui finit par devenir le nom habituel de ce dieu[4]. Sans doute l'imagination hellénique broda promptement sur le fond asiatique de la légende de Dionysos des détails étrangers à la conception primitive; mais malgré ces additions, tous les traits d'Agni-Soma se laissent toujours reconnaître dans le fils de Sémélé[5]. Le dieu védique est surnommé *Giri-Chthâh*, c'est-à-dire celui qui *se tient dans les montagnes*[6], et ce surnom répond tout à fait à

rouge, νέκταρ ἐρυθρόν (Homer., *Odyss.*, V, 92), et cette analogie de la liqueur humaine et de celle des dieux est un trait de ressemblance de plus avec le soma, qui est la liqueur qui plaît aux hommes et les enivre, en même temps qu'elle est l'ambroisie des Dévas.

[1] Voy. Kuhn, *loc. cit.*

[2] De là son surnom de μηρορράφης et μηροτραφής. (Orph., *H.*, XLVII, 2; LI, 5; LII, 52. Eustath., *ad Iliad.*, XV, p. 1003, 3.)

[3] Voy. Benfey, *Die Hymnen des Sama-Veda*, p. 85. Cf. d'Eckstein, *Journal asiatique*, ann. 1855, t. II, p. 381 sq. M. Langlois a rapproché ce nom de Bacchos du nom sanscrit *Bhakcha*, signifiant *sacrifice*, *oblation*, dérivé de la racine *bhakcha*, manger (en grec βόσκω). *Bhakcha* ou Bacchus serait, suivant cette étymologie ingénieuse, le dieu qui donne la nourriture aux hommes, et qui, dans le sacrifice, est lui-même cette nourriture.

[4] Βάκχος, Βάκχειος, Βακχεύς. Cf. Pausan., IX, c. 16, § 4. Diodor. Sic., IV, 5. Eustath., *ad Homer.*, p. 1964, 16.

[5] Langlois, *Mém. cit.*

[6] Voy. d'Eckstein, *loc. cit.*

celui d'Ὄρειος donné à Dionysos[1]. C'est en effet dans les montagnes de la Thrace que le fils de Sémélé était spécialement honoré. Et la génération miraculeuse que l'hymne homérique raconte du dieu de Nysa, arraché par son divin père au sein de sa mère foudroyée[2], est aussi une idée puisée à la source indienne. Le Soma, autrement dite la libation personnifiée, naît du *Manthanam*, c'est-à-dire de la production du feu divin. Zeus, comme le pontife arya, extrait le germe du feu de la friction des deux branches, dont le frottement servait à procurer la flamme[3]. Cette friction est l'image de celle des nuées qui engendre la foudre[4].

Ce qui prouve, au reste, que ce mythe n'était point une conception exclusivement attachée à la légende béotienne de Dionysos, c'est qu'il reparaît dans d'autres fables helléniques, par exemple dans celle d'Apollon et de Coronis. Le dieu retira du cadavre de la fille de Phlégyas, en partie dévoré par les flammes, le jeune Ischys, assimilé plus tard par les Grecs à Asclépios ou Esculape[5]. Le nom d'Ischys, rendu chez les Latins par celui de *Valens*[6],

[1] Orph., *Hymn.*, LII, 10, édit. Hermann. Cf. Gail, *Recherches sur la nature du culte de Bacchus*, p. 327.

[2] De là le surnom de πυριγενής, *né du feu* (Diodor. Sic., IV, 3), qui est donné à Dionysos.

[3] L'*arâni*. Cf. Langlois, *Rig-Véda*, t. I, p. 551, 563.

[4] Voy. d'Eckstein, *Journal asiatique*, 1855, t. II, p. 300.

[5] Pindar., *Pyth.*, III, 14. Homer., *Hymn.*, XXVII, 3. Ovid., *Metam.*, II, 605. Hygin., *Poet. astron.*, 40. Cf. K.-O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, edit. Schneidewin, p. 196, 197. Le nom du père de Coronis, Phlégyas (Φλεγύας), surnommé aussi Αἴθων, indique qu'il s'agit ici d'une personnification de la flamme qui dévore la libation. Les Doriens surnommaient ce dieu Αἰγλαήρ, c'est-à-dire le foudroyant (Hemsterh., *ad Aristoph. Plut.*, p. 235), ce qui ramène encore au même symbolisme.

[6] Ciceron., *De nat. deor.*, III, 22, 56. Jasion est aussi appelé *fils de la force* (κράτος).

n'est que la traduction d'un surnom d'Agni-Soma; le Rig-Véda qualifie, en effet, ce dieu d'*enfant de la force*[1]. Soma est tiré de la flamme du sacrifice; il sort de l'arâni et est transporté ensuite dans les cieux par les invocations des prêtres[2]. Cette double naissance a valu à la divinité védique le surnom de *Dwidjanman, né deux fois* ou *né sous deux formes*[3], qui correspond exactement à ceux de Διθύραμβος, Διμήτωρ, que sa double naissance avait valus à Dionysos[4]. De même que la légende de Sémélé et de Dionysos a donné lieu en Grèce à des légendes analogues taillées sur son patron, la légende védique, sous l'empire de conceptions identiques, s'est diversifiée plus tard[5] en différentes fables dont l'analogie avec celles que je viens de rappeler est aussi frappante que décisive pour la question d'origine.

Enfin un dernier trait qui achève d'identifier le dieu védique avec le dieu grec, c'est le surnom de *taureau* qu'ils recevaient l'un et l'autre[6]. Le caractère de divinité infernale que l'on verra, au chapitre XVIII, se développer dans les mystères, a également sa racine dans les traditions védiques. Agni-Soma finit par se confondre avec Varouna, le soleil de nuit, qui préside aux vapeurs et à

[1] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 551.

[2] Langlois, *ibid.*, t. I, p. 555.

[3] Langlois, *ibid.*

[4] Suidas, v° Διθύραμβος. Cf. Orph., *Hymn.*, XLVIII, v. 3. Athen., *Deipnos*, XI, 9.

[5] Ainsi, d'après une légende racontée dans le *Ramayana* (trad. Gorresio, t. I, p. 132), Indra pénétra dans le flanc de *Diti* (la Terre) et avec sa foudre tailla son fils en sept parties.

[6] Taureau ou *vrishan*. Voy. A. Kuhn, ap. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, ann. 1851, p. 192. Cf. Benfey, *Sama-Veda*, p. 178, 252, 254, 256.

l'humidité, et, à ce titre, il se transforme, comme le dieu grec, en une divinité des morts et de la nuit [1].

M. Langlois a poursuivi ces rapprochements entre le dieu des mystères grecs et Agni-Soma; il a retrouvé dans les rites qui se rattachaient à l'adoration de ce dieu l'origine du mythe de Perséphoné et de celui d'Ariadne [2].

Si l'on ne craignait de se lancer un peu loin dans la région des conjectures, d'avancer des suppositions qui pourraient être taxées de hasardées, on serait tenté de rapprocher les différentes traditions relatives à la découverte du vin chez les Aryas, les Grecs et les Hébreux. Dionysos est le dieu du vin, de la vigne [3]. Par ce côté il rappelle le Nahoucha védique, dont les biens deviennent la conquête du Soma [4]. Les Aryas s'intitulent sans cesse, dans le Rig-Véda, la race de Nahoucha [5]; ce nom rappelle d'une manière frappante le Noah biblique, père des hommes, et qui, le premier, d'après la tradition juive, planta la vigne.

Arès, le dieu des combats et du carnage, donné par les poëtes pour amant à Aphrodite, peut être d'une date aussi ancienne que les dieux précédents, mais on manque de renseignements sur l'établissement de son culte. Hérodote [6] nous représente la Thrace comme en étant le siége principal, ce qui ferait croire qu'il appartenait à cet ensemble de divinités que les peuples de

[1] *Rig-Véda*, trad. Langlois, sect. VII, l. II, h. IX, v. 3, t. IV, p. 48.

[2] *Mém. sur le Soma*, ap. *Mém. de l'Acad. des inscript.*, t. XIX, part. II, p. 352, 353.

[3] Homer., *Hymn.*, VI, 56. Diod. Sic., IV, 4.

[4] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 226.

[5] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 268, 364, 433, 470; t. III, p. 168, 209. Cf. Benfey, *Sama-Veda*, p. 110.

[6] Herodot., V, 7. Arnob., *Adv. gentes*, IV, 25.

la Macédonie et de la Thessalie, c'est-à-dire la Thrace primitive, portèrent dans la Grèce.

C'est dans le Péloponnèse méridional, en Laconie[1], à Tégée[2] et à Athènes[3], que ce culte remontait à la plus haute antiquité. Il faut aussi reconnaître Arès dans ce *Zeus areios*[4] qu'Œnomaüs invoquait chaque fois qu'il s'apprêtait à lutter contre les prétendants à la main de sa fille.

Le caractère attribué à Arès dénote clairement d'ailleurs une divinité des temps primitifs[5]. Rien n'était plus naturel que des peuples belliqueux reconnussent une divinité spéciale des combats, divinité qu'à Thèbes et à Orchomène on invoquait sous le nom d'*Enyo*[6].

M. H. Dietrich Müller[7] a cherché à démontrer que ce dieu était originairement une divinité chthonienne qui présidait à la mort, régnait sur les ombres et avait beaucoup d'analogie avec le *Mantus* étrusque et l'*Hadès* grec. Mais les rapprochements dont ce savant a étayé son opi-

[1] Pausan., III, c. 22, § 5. En sa qualité de dieu des combats, Arès était exclusivement adoré par les hommes. Tous les ans, à Géronthres, on célébrait une fête en son honneur, et il était alors défendu aux femmes d'entrer dans le bois qui lui était consacré.

[2] Pausan., VIII, c. 48, § 3. Cf. c. 44, § 6.

[3] Pausan., I, c. 8, § 5.

[4] Pausan., V, c. 14, § 5. Peut-être Arès a-t-il la même origine que le héros Aras, autochthone de la Phliasie où il fonda la première ville (Cf. Pausan., II, c. 12, § 2). S'il en était ainsi, ce serait un indice de plus que le dieu remontait à l'époque primitive.

[5] La statue d'Arès, qu'on voyait à Sparte, était faite de bois et fort ancienne. Suivant un usage qui remonte à une époque de superstition bien grossière, on enchaînait cette statue pour qu'elle ne pût se sauver. (Pausan., III, c. 15, § 5.)

[6] Suidas, v° Ὁμολώϊος.

[7] Voy. *Ares, ein Beitrag zur Entwicklungs-Geschichte der griechischen Religion* (Braunschweig, 1848, in-8).

nion n'offrent rien de bien concluant. M. Gerhard [1], qui croit saisir une origine commune entre l'Arès grec et le Mars latin, y voit aussi un ancien dieu de la mort et de la destruction, qui, sous le nom d'Enyalios, ne tarda pas à devenir un dieu de la guerre et du carnage. Enfin M. Wehrmann [2], réfutant avec une certaine force l'opinion de M. H. D. Müller, établit le caractère beaucoup plus général de ce dieu, qui représentait, selon lui, non-seulement la guerre, mais la lutte des forces physiques, des grands agents de la nature. De là les parents que les poëtes lui assignent : Zeus le dieu créateur, et Héra la matière créatrice. Arès est bien, d'après ce savant, la lutte, mais la lutte qui doit amener l'ordre et la paix. Le développement de pareilles idées cosmogoniques ne saurait convenir à un âge primitif, et il me paraît plus vraisemblable qu'Arès était dans le principe un dieu du fer et des combats, représenté par l'arme meurtrière à laquelle il présidait [3]; ce genre de divinités s'étant retrouvé chez une foule de populations guerrières [4].

[1] *Griech. Mythol.*, t. I, p. 367, § 347.

[2] Voy. Dr Wehrmann (von Magdeburg), *Ares und die Aloiden*, ap. *Archiv. für Philologie und Pädagogik*, her. von Klotz u. R. Dietsch, t. XVIII (Leipzig, 1842).

[3] C'est à titre de dieu du fer qu'Arès présidait aussi à la fécondité de la terre que prépare le labourage (rapprochez le nom de Ἄρης et le verbe ἀρόω, labourer). Cf. Wehrmann, *Dissert. cit.*

[4] Tels étaient le *Quirinus* ou *Cur* adoré par les Sabins et représenté par une lance, et le dieu-cimeterre (ἀκινάκης), adoré par les tribus scythiques (Herodot., IV, 62). Un des plus curieux débris des populations primitives de l'Hindoustan, les Khonds, reconnaissent un dieu du fer, *Loha-Pennu*, qui est en même temps le dieu de la guerre, et que chaque village représente par un morceau de ce métal enterré dans son territoire. (Voy. Ch. Macpherson, *An account of the religion of the Khonds*, dans le vol. XIII, p. 261, du *Journal of the royal Asiatic Society of Great Britain.*)

M. Gerhard croit reconnaître dans Arès une divinité d'origine phénico-syrienne, variété du dieu assyrien Azar, et qui était une personnification des feux dévorants du soleil, dont la déesse Adrastée lui semble être, d'un autre côté, une dérivation féminine [1].

Apollon, ou mieux Aplon [2], car telle paraît avoir été la forme primitive du nom de ce dieu, est devenu de très bonne heure une des grandes divinités des contrées helléniques [3]. Il se rattache par des liens assez étroits au panthéon pélasgique, et l'on retrouve à Dodone plusieurs des usages qui apparaissent dans son culte [4].

Otf. Müller a soutenu dans son ouvrage sur les Doriens, qu'il fallait aller chercher chez cette race les origines du culte d'Apollon et d'Artémis. Ne pouvant reprendre ici l'énumération des faits qui ont conduit à cette idée le savant antiquaire de Gœttingue, je me bornerai à résumer les résultats de son travail, du moins quant à ce qui touche la manière dont s'est établi, puis propagé le culte du dieu.

Apollon semble avoir été une divinité étrangère aux Pélasges. Son culte demeura longtemps inconnu en Arcadie, et il n'y a été introduit qu'à une époque com-

[1] Voy. Gerhard, *Bemerkungen zur vergleichenden Mythologie*, ap. *Monatsbericht der königl. Preussen Akademie der wissenschaften zu Berlin*, 1855, p. 369, 370.

[2] C'est d'une part ce qui résulte de l'inscription Ἀπλωνι Τεμπειτα trouvée entre Tempé et Larisse (Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, n° 1767), et de l'autre, de la forme *Aplu*, qui se lit sur les vases pour Apollon. Platon nous apprend que de son temps les Thessaliens disaient encore Aplon : Ἀπλῶν γάρ φασι πάντες Θετταλοὶ τοῦτον τὸν θεόν (*Cratyl.*, § 48, p. 245, édit. Diacon., Bekker). — « Apellinem antiqui dicebant pro Apollinem. » (Paul. *De verbor signif.*, p. 19, Lind.) Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 152.

[3] Voy. K.-O. Müller, *Die Dorier*, 2e édit., t. I, p. 202.

[4] Voy. Gerhard, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 285.

parativement moderne[1]. Le temple le plus important qu'il eut dans cette contrée, celui de Phigalie, où il était invoqué sous l'épithète d'*Epicurius* (Ἐπικοῦριος), secoureur, ne remontait qu'à la guerre du Péloponnèse[2]. On ne retrouve pas davantage de trace de son culte chez les Léléges, les Cariens, les Étoliens, les Phrygiens. En Italie, le culte d'Apollon ne remontait pas non plus à l'époque primitive, et son nom ne paraît pas avoir été connu antérieurement à l'apparition des oracles sibyllins. Ce ne fut qu'en l'an de Rome 324 qu'on lui éleva un temple[3].

Toutefois, malgré la nouveauté relative de son culte dans le Péloponnèse, ce dieu n'en porte pas moins des caractères éminemment asiatiques, et son berceau ne saurait être circonscrit, comme a tenté de le faire Otf. Müller, à la Thessalie.

On ne retrouve sans doute pas dans les Védas de dieu du nom d'Apollon; mais les caractères que lui prêtent les anciens nous rappellent une de ces divinités solaires par lesquelles les Aryas aimaient à peindre et à personnifier tous les aspects, tous les effets du dieu du jour. Otf. Müller s'est attaché à montrer que, chez les premiers Hellènes, Apollon était distinct du dieu du soleil, Hélios. L'observation est juste sans doute Hélios est invoqué comme une divinité spéciale[4], et son culte se continua longtemps avec ce caractère, à Rhodes, à

[1] Pausan., VIII, c. 41, § 5. Cf. Müller, note, *loc. cit.*

[2] Cf. Müller, *loc. cit.*, p. 202.

[3] Apollodor., I, 7, 6.

[4] Pindare (*Isthm.*, V, 1) distingue Hélios d'Apollon, et le fait naître d'Apollon et de Théia. Cette doctrine, qui ressort déjà de la *Théogonie* d'Hésiode, est confirmée par les hymnes homériques à Hélios, distincts de ceux qui sont adressés au dieu de Delphes et de Délos.

Cnide et dans diverses villes de l'Asie Mineure [1]. Mais Apollon n'en est pas moins pour cela une divinité solaire, et si l'illustre antiquaire de Gœttingue avait connu les Védas, il aurait vu qu'à côté de Sourya, la personnification du soleil, existe un autre dieu-soleil, ou plutôt un dieu de l'atmosphère et des vents, Roudra, dont la physionomie présente avec celle du fils de Latone une ressemblance incontestable. Roudra est, comme Apollon, un dieu-archer, qui lance au loin ses flèches (ἀργυρότοξος, ἑκατηβόλος). « O Roudra ! archer robuste et armé de flèches légères, dieu sage, fort, invincible, accompagné de l'abondance et lançant des traits aigus, » dit en l'invoquant le chantre védique.

Apollon est le dieu qui donne la santé et la maladie, le dieu qui châtie et punit, qui secourt (ἀλεξίκακος, ἐπικούριος), qui détourne le mal (ἀποτρόπαιος), et qui sauve (σώτηρ [2]). Il en est de même de Roudra. « Défends contre la maladie tout ce qui, chez nous, jouit de la vie, » s'écrie l'Arya [3]. — « O Dieu ! dont le souffle est salutaire, tu as en ton pouvoir mille remèdes que nous implorons pour nos enfants et nos petits-enfants ! — O Roudra ! ne nous frappe point, garde-toi de nous abandonner [4] ! »

Roudra est donc la face courroucée du dieu-soleil. C'est comme une image de ce dieu auquel s'adresse le psalmiste, par une expression que le chantre védique applique souvent à Roudra lui-même : « *Car j'ai*

[1] Voy. Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n° 2653.

[2] Voy. Pausan., VIII, c. 41, § 5 ; I, c. 3, § 3.

[3] Voy. mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéol.*, 9e année, p. 723.

[4] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, p. 100. Cf. t. I, p. 225, 226.

été percé de tes flèches, et tu as appesanti ta main sur moi[1]. »

D'ailleurs l'Apollon d'Orient, en reproduisant l'image de Roudra, y ajoute des traits qui décèlent clairement son origine solaire. Il est le fils de Latone, ou plutôt Lêto[2], c'est-à-dire l'*obscurité*, la *nuit*, filiation dont le sens allégorique se saisit facilement[3]. Apollon est, comme le dieu Sourya, porté sur un char; c'est ce char, dont le dieu grec eut l'imprudence de confier la conduite à Phaéthon[4]. Une légende postérieure a fait de ce personnage un fils d'Apollon, parce qu'on avait cessé d'y reconnaître une seconde personnification solaire. Phaéthon (Φαέθων), c'est-à-dire le *brûlant*, représente le soleil comme agent incandescent. La fable qui nous représente l'imprudent fils de Dédale, Icare, s'approchant trop des feux du soleil, appartient à un symbolisme du même ordre. Phaéthon a pour mère *Euryphaessa* (Ἐυρυφάεσσα), c'est-à-dire le ciel, personnification identique au fond avec Héra, dont elle partage le surnom de Βοῶπις. Phaéthon est frappé de la foudre par Zeus, et précipité du char, dont il a mal conduit les coursiers[5]; c'est donc une représentation de la foudre dont la flamme dévorante semblait aux Aryas s'échapper des feux solaires.

[1] *Ps.* XXXVII, 2.

[2] Λητώ. Ce mot appartient à la même racine que λήθω, λανθάνω. M. C. Schwenck a rapproché avec une certaine probabilité ce nom de celui de Léda (Λήδα). (Voy. *Etymol. mythologisch. Andeutungen.*, p. 192.

[3] Je reviendrai dans un autre chapitre sur ce sujet.

[4] Voy. Euripid., *Hippolyt.*, v. 737, sv. Apollon., *Argon.*, IV, 598. Lucian., *Dialog. deor.*, 25. Hygin., *Fab.*, 152, 154. Virgil., *Eclog.*, VI, 62.

[5] Homer., *Hymn.*, XXXI, v. 219.

Dans les temps anciens, les Grecs avaient, de même que leurs frères d'Asie, un grand nombre de divinités solaires. A côté d'Apollon, le soleil qui purifie l'air ou qui tue de ses rayons; de Phaéthon, le soleil qui brûle et brille à la fois [1]; de Hélios, le soleil dans tout son éclat, et dans sa marche régulière [2], se plaçait Hypérion (Ὑπερίων [3]), transformé plus tard en un simple Titan, mais qui représentait d'abord le soleil parcourant les cieux à pas de géant, et qui rappelle d'une manière frappante le Vichnou du Véda [4]. Comme Apollon, Hypérion est couronné de rayons et monté sur un char [5].

En certaines parties de la Grèce, le culte de ces différents dieux solaires s'était conservé, quoique bien affaibli, par exemple, à Athènes, à Corinthe, à Sicyone, à Titané [6]. En Sicile, au temps de Dion, on invoquait encore le soleil levant comme un dieu différent d'Apollon [7]; enfin, les Grecs avaient, jusqu'au temps de Lucien, conservé

[1] Φαέθων, de φάω, *briller, luire, être ardent.* Ce nom, qui est devenu celui d'un personnage solaire distinct de Hélios, n'est encore dans Homère qu'un surnom du soleil. (*Iliad.*, XI, 735; *Odyss.*, V, 479. Hesiod., *Theogon.*, 760.)

[2] Ἥλιος, poét. Ἠέλιος, correspond au latin *sol*, au sanscrit *soûrya*, c'est-à-dire le soleil considéré comme *dieu de la lumière.* Voyez cependant Pictet, *Sur les noms celtiques du soleil*, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. IV, p. 350. Ce savant émet l'opinion que ce nom du soleil implique la même idée que le nom de *Savitri* dieu de la génération et de la vie (*savila, sava*, génération).

[3] Ὑπερίων (*Odyss.*, I, 8), c'est-à-dire celui qui marche au-dessus de notre tête.

[4] Voyez mon *Essai historique sur la religion des Aryas* (*Rev. arch.*, 9ᵉ année, p. 726).

[5] Homer., *Hymn.* XXXI, v. 9-10.

[6] Voy. Gerhard, *Griechisch. Mytholog.*, § 469.

[7] Voy. Plutarch., *Dion.*, c. XXVII, p. 299, edit. Reiske.

l'usage de s'embrasser la main, le matin, en face du soleil levant, comme rite d'adoration [1].

Ce qui démontre le plus clairement l'origine asiatique et en quelque sorte aryenne du fils de Latone, c'est la légende si célèbre qui consacrait à Delphes la grandeur de son culte; je veux parler du combat du dieu contre le serpent Python, dont les circonstances rappellent d'une manière si curieuse et si décisive un mythe non moins célèbre dans l'Inde.

Constamment dans les Védas, Indra, le dieu du ciel serein et de l'azur, est représenté comme triomphant du serpent (*Ahi*), emblème du nuage qui s'allonge dans le ciel, de Vritra, le dragon céleste. Ce symbolisme est développé dans les hymnes du Rig-Véda, sous toutes les formes, et pour donner une idée de la clarté avec laquelle l'Arya laisse percer l'allégorie, je citerai un de ces hymnes où Ahi, le serpent, et Vritra, qui personnifie le nuage obscur, apparaissent tour à tour comme les ennemis vaincus dont Indra a brisé la tête [2] :

« Je veux chanter les antiques exploits par lesquels s'est distingué le foudroyant Indra. Il a frappé Ahi, il a répandu les ondes sur la terre, il a déchaîné les torrents des montagnes célestes.

» Il a frappé Ahi, qui se cachait au sein de la montagne céleste, il l'a frappé de cette arme retentissante formée pour lui par Twachtri, et les eaux, telles que les vaches

[1] Lucian., *De saltat.*, § 17. Lucien fait remarquer que là se bornait tout le culte que les Grecs rendaient au soleil.

[2] Indra, l'ami des Marouts, a brisé la tête de Vritra avec sa foudre aux cent nœuds. Indra, l'ami des Marouts, grandissant avec force, a ouvert le sein de Vritra, pour répandre les ondes de l'océan aérien. (*Rig-Véda*, trad. Langlois, sect. VI, lect. 6, h. IX, v. 2, 3, t. III, p. 329.)

qui courent vers leur étable, se sont précipitées vers la mer.

» Indra, impétueux comme le taureau, se désaltérait de notre soma pendant les Tricadrous [1], il buvait de nos libations. Cependant Maghavan [2] a pris la foudre, qu'il va lancer comme une flèche; il a frappé les premiers-nés des Ahis.

» Indra, quand ta main a frappé le premier-né des Ahis, aussitôt les charmes du magicien sont détruits, aussitôt tu sembles donner naissance au soleil, au ciel, à l'aurore. L'ennemi a disparu devant toi.

» Indra a frappé Vritra, le plus nébuleux de ses ennemis, de sa foudre puissante et meurtrière; il lui a brisé les membres, tandis que Ahi, tel que l'arbre attaqué par la hache, gît étendu sur la terre.

» Comme il n'avait pas de rival à craindre, enivré d'un fol orgueil, Vritra osait provoquer le dieu fort et victorieux qui a tant de fois donné la mort. Il n'a pu éviter un engagement meurtrier, et l'ennemi d'Indra d'une poussière humide a grossi les rivières.

» Privé de pieds, privé de bras, il combattait encore Indra. Celui-ci le frappe de sa foudre sur la tête, et Vritra, un eunuque qui affectait les dehors de la virilité, tombe déchiré en lambeaux.

» Ainsi qu'une digue rompue, il est couché par terre, et recouvert de ces eaux, dont l'aspect charme encore notre cœur, les ondes que Vritra embrassait de toute sa grandeur foulent et pressent maintenant Ahi terrassé.

» La mère de Vritra s'abaisse; Indra lui porte par-

[1] Ce sont trois sacrifices particuliers.

[2] Surnom d'Indra, dispensateur des richesses.

dessous un coup mortel. La mère tombe sur le fils. Dânou est étendue comme la vache avec son veau.

» Le corps, ballotté au milieu des airs agités et tumultueux, n'est plus qu'une chose sans nom que submergent les eaux. Cependant l'ennemi d'Indra est enseveli dans le sommeil éternel [1]. »

Dans d'autres hymnes, Indra est représenté comme tuant les ténèbres [2], et, dans les épopées indiennes, on voit le même mythe se continuer en se développant; il se mêle au mythe plus général du combat des Asouras, sur lequel je reviendrai plus loin à propos de mythes analogues. Le récit y prend un caractère de plus en plus anthropomorphique qui nous rapproche davantage des idées grecques. Déjà, dans le Véda, on aperçoit le germe de légendes toutes spéciales où le caractère naturaliste s'efface quelque peu, à côté de ces phrases sans cesse répétées : — O Indra, tu as donné la mort au violent Ahi, qui enchaîne les eaux [3]. O Indra, tu as frappé Ahi, gardien endormi des ondes, et tu les a précipitées vers la mer; tu as brisé l'enveloppe compacte du nuage; tu as ouvert la porte à ces ondes, qui se sont élancées de divers côtés [4]; tu as chassé de l'air le grand Ahi [5], — se trouvent des récits tels que celui-ci : O dieu traîné par des coursiers azurés pour tirer le fils d'Agroû de sa retraite [6], tu l'as fait dévorer par des fourmis [7]. Malgré

[1] *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, h. XIII, trad. Langlois, t. I, p. 56-57.

[2] *Ibid.*, sect. VIII, lect. 7, h. VIII, v. 2, trad. Langlois, t. IV, 418.

[3] *Ibid.*, t. I, p. 44.

[4] *Ibid.*, t. II, p. 447.

[5] *Ibid.*, t. III, p. 197.

[6] *Agroû* est la personnification du nuage; l'eau du nuage est appelée l'*enfant d'Agroû*. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 250.)

[7] La comparaison qu'emploie le Véda est empruntée à une ruse dont

l'obscurité, Indra a vu Ahi, il l'a saisi, et brisant sur lui le vase qui contenait les fourmis, il est sorti; les membres d'Ahi se sont contractés [1].

Des légendes de ce genre, modifiées, altérées ensuite par l'imagination, ne tardaient pas à laisser échapper l'idée naturaliste qui leur avait donné le jour. Et la comparaison des fables grecques et des mythes indiens nous montre que les frères des Aryas, en pénétrant dans la Grèce, s'éloignaient déjà de la tradition naturaliste primitive. Tandis que, dans le Mahâbhârata [2], plus d'un passage rappelle la comparaison familière aux chantres védiques du nuage et du serpent, pour le Grec le serpent n'a plus ce caractère vaporeux, c'est un serpent très réel que combat Apollon, le dieu du ciel pur et serein.

La même transformation s'était du reste opérée dans le mazdéisme; dans les livres sacrés de l'Avesta, le serpent, symbole d'Ahriman, n'a plus guère de caractère atmosphérique, c'est simplement l'emblème du mal, la personnification de l'esprit méchant [3].

on se sert pour faire sortir le serpent de son trou : on remplit ce trou de fourmis. Indra est censé employer ce stratagème pour faire sortir l'eau du nuage.

[1] Voy. *Rig-Véda*, sect. III, lect. 6, h. I, trad. Langlois, t. II, p. 143.

[2] Tel est, par exemple, celui-ci : « Les serpents qui ont pour roi Erâvata, qui brillent dans les combats, marchent comme des nuages chassés par un vent plein d'éclairs. » (*Paochyarva*, Th. Pavie, *Fragments du Mahâbhârata*, p. 17.)

[3] Aschmogh, l'ancien serpent infernal qui est toujours occupé à faire le mal, c'est Ahriman (*Vendidad-Sadé*, farg. V, ap. *Zend-Avesta*, t. I, part. II, p. 305, trad. Anquetil du Perron). Le nom d'Ahriman corrompu en celui de *Kharaman* ou *Haraman*, est devenu, chez les Arméniens, le nom du serpent et du diable. (Voy. *The history of Vartan*, by Elisæus, transl. by Neumann, p. 84, note 9.)

Ahriman a pénétré dans le ciel sous la forme d'une couleuvre, il a sauté du ciel sur la terre[1]. C'est cette couleuvre que combat Mithra, le dieu du ciel pur, et qui doit être vaincu et enchaîné comme le dragon de l'Apocalypse[2] à la fin des temps[3]. Ainsi, quoique l'antagonisme de la lumière et des ténèbres persiste encore dans la religion de Zoroastre, il a pris cependant un caractère réaliste qui ne permettrait pas d'en saisir aussi bien l'origine si l'on ne prenait soin de remonter aux Védas.

Les Hébreux ne furent point complétement étrangers à cet ordre d'idées, et nous retrouvons même dans le livre de Job un passage qui n'avait pas été jusqu'alors compris des commentateurs, et dont le Rig-Véda nous donne aujourd'hui la clef. Il est dit de Dieu : « Par son souffle il rassérène le ciel, sa main a tué le serpent allongé[4]. » Mais si chez les Grecs, de même que chez les Perses, le souvenir du caractère purement allégorique s'était effacé, on retrouve encore clairement dans la légende du serpent Python tout un cortége d'allégories, qui nous ramène sur la terre, à des phénomènes semblables à ceux que l'Arya place dans le ciel. Apollon apparaît comme le dieu qui écarte les eaux, et le serpent est le fleuve, la rivière serpentante.

Je laisse parler M. Forchhammer[5] : « Dans le grand amphithéâtre de Delphes, dont le nom même dérivait de la

[1] *Boun-Dehesch.*, ap. *Zend-Avesta*, t. II, p. 351.

[2] *Apocalyps.*, XII, 3, 4, XIX, 20, XX, 1, 2.

[3] Ahriman sera lié pendant trois mille ans, et brûlé à la fin du monde dans les métaux fondus. (Voy. *Boun-Dehesch*, p. 351, 416.)

[4] Hiob., XXVI, 13. L'expression de serpent allongé est rendue en hébreu par נָחָשׁ בָּרִחַ.

[5] *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. X, p. 284.

concavité du vallon (δέλφυς), qui était l'emplacement de la ville, se jette, au temps des grandes pluies, un torrent rapide qui passe entre les deux rocs que l'on appelait Nauplia et Hyampeïa. Au printemps, les eaux s'écoulent, tarissent, s'évaporent; puis, en été, le torrent cesse de porter l'eau à Delphes. Les fontaines Castalia et Cassotis ne se remplissent que par l'affluence souterraine des eaux du mont Parnasse, ou quelquefois par l'affluence momentanée d'une pluie d'orage; mais bien que l'eau ne coule qu'en petite quantité, ces sources ne sont que rarement tout à fait à sec. C'est l'eau de la source Cassotis, au-dessus de laquelle était posé le trépied d'Apollon, et qui produisait l'évaporation, qui inspirait la prêtresse du dieu.

» De ce phénomène tout simple est né le mythe grec [1]. L'inondation produite par les pluies d'hiver est devenue le déluge de Deucalion. Ce déluge remplit naturellement d'eau tous les fleuves, toutes les rivières, aussi la petite plaine et tous les torrents du mont Parnasse, lesquels en partie se réunissent dans la rivière, qui forme une cascade entre les deux rocs mentionnés, et passe par le vallon de Delphes. Voilà le serpent qui, d'après Ovide [2],

[1] Ce mythe a pris chez les Morlaques, qui l'ont sans doute jadis reçu des Grecs, la forme d'une légende locale dans laquelle on reconnaît aisément le sens originel de la fable. Les Morlaques disent qu'au commencement il y avait trois soleils; la chaleur qui en résultait étant excessive, le serpent résolut de s'en défaire, mais n'en put absorber que la moitié et demie. Une moitié de soleil resta, c'est cette moitié qui éclaire maintenant le monde; mais cette moitié étant encore trop ardente pour que le serpent la pût supporter, il fut forcé de se cacher sous les rochers. Irrité de cette attaque du serpent, le soleil encouragea quelqu'un à le tuer, et il dit à celui qui aurait pu le faire, mais qui avait manqué son coup : Que votre main droite se dessèche. (Gardn. Wilkinson, *Dalmatia and Montenegro*, vol. II, p. 161.)

[2] *Metamorph.*, I, 432.

est produit par la terre à la suite du déluge, qui, d'après Claudien [1], dévore des fleuves entiers, c'est-à-dire les affluents, et qui, par l'évaporation, élève sa tête et sa crinière jusqu'au ciel. Le dragon ou serpent, emblème des eaux, apparaît d'abord comme chargé des eaux, de là son nom, Δελφύνη, *le ventre plein d'eau*, de δέλφυς, *ventre*, et ὕνος, forme éolique pour οἶνος, *le fluide* en général [2]. Bientôt le fleuve se vide, et il reçoit alors le nom de Δελφίνη, de δέλφυς et ἰνάω [3].

» Le soleil fait évaporer les eaux desséchées du fleuve débordé; c'est ce que représente le combat du dragon et d'Apollon, et la victoire de celui-ci. Le monstre s'est formé quand Apollon était encore enfant [4], c'est-à-dire quand le soleil n'était pas encore dans sa force. Son corps commençant à se pourrir, suivant le langage symbolique des poëtes, un nom nouveau convient alors au reptile, il prend celui de Python (Πύθων), c'est-à-dire le *pourrissant* [5]. » Ainsi s'exprime M. Forchhammer.

Cette ingénieuse explication du savant allemand est vraie dans ses traits généraux; et elle est confirmée par l'hymne homérique à Apollon [6]. Mais elle n'exclut pas l'idée qu'on ait affaire à un mythe purement local; le mythe s'est seulement localisé. Car dans chaque canton de la

[1] Claudian., *in Ruf.*, I, 1.

[2] De là le nom du dauphin, l'*animal au gros ventre.*

[3] Le dragon était né, comme les géants, de la terre; comme les premiers hommes, il avait été formé du limon échauffé par le soleil; mais la terre l'avait enfanté malgré elle, par violence. Ce dernier fait symbolise la même idée que les vices dont se rendent coupables Orion et les Aloades. (Cf. Ovid., *Metamorph.*, I, 440; et sur les deux noms Δελφύνη et Δελφίνη, *Schol. Apollon. Argonaut.*, II, 703.)

[4] Athen., XV, p. 336.

[5] Forchhammer, *loc. cit.*

[6] Homer., *Hymn. in Apollin.*, v. 363 sq.

Grèce, les traditions communes aux Hellènes prenaient une physionomie spéciale qui leur imprimait un caractère topique. Ce serpent Python devient, dans l'Argolide, l'hydre de Lerne, et Hercule se substitue au fils de Latone; aussi l'auteur de l'hymne homérique identifie-t-il les deux monstres. Le serpent n'est autre, pour lui, que Typhon, nouvelle personnification des forces de la nature et de l'atmosphère conjurées contre le ciel. Je cite les paroles mêmes du chantre homérique :

« Ainsi cette hydre causait des maux innombrables à la foule des humains. Toujours celui qui s'offrait à sa vue trouva le jour fatal, jusqu'au moment où le puissant Apollon la frappa d'une flèche terrible. Alors l'hydre, tourmentée de vives douleurs, respirant à peine, se roule sur le sable; elle pousse d'affreux sifflements; elle s'agite en tous sens au milieu de la forêt, et son souffle exhale sa sanglante vie. Cependant Apollon s'écriait en triomphant : Que ton corps desséché pourrisse maintenant sur ce sol fertile, et vivante, tu ne seras plus le fléau des mortels... Ainsi parle Apollon, fier de sa victoire. Une ombre épaisse couvre les yeux du serpent; il pourrit bientôt, échauffé par les rayons du soleil. Voilà pourquoi cette contrée fut appelée Pytho. Les habitants donnèrent au dieu le nom de Pythien, parce qu'en ces lieux, la dévorante chaleur du soleil a pourri ce monstre terrible [1]. »

[1] Macrobe, dont le livre renferme tant de vues justes sur l'exégèse mythologique, avait déjà saisi le sens de cette fable : « Quant au surnom de Πύθιος, dit-il (*Saturnal.*, lib. I, c. XVII), il ne vient pas, suivant les physiciens, ἀπὸ τῆς πεύσεως, de la consultation des oracles, mais de πύθειν ou σήπειν, parce que l'excès de la chaleur détermine seul la putréfaction. Telle est l'origine de ce surnom que les fables des Grecs ont

La lune est souvent associée au soleil dans les nombreuses légendes qui varièrent les circonstances du mythe. Cet astre est représenté par Athéné, qui en porte le symbole sur son égide, la tête de la Gorgone [1].

J'ai dit tout à l'heure que l'hydre combattue par Hercule est une reproduction localisée ailleurs du mythe asiatique. Le type de cette hydre aux sept têtes se retrouve dans le Rig-Véda. Le nuage gonflé d'eau y est comparé à un serpent dont la tête repose près des sept sources. « L'insatiable Ahi, lourd, ignorant, insensé, dormait près des sept torrents dont il fermait la source. O Indra! tu l'as frappé de la foudre au défaut de la jointure. » Ainsi parle le chantre védique [2], et je pourrais aisément rapprocher d'autres passages qui prouveraient que l'aventure placée par les Grecs dans les marais de Lerne [3] venait de beaucoup plus loin. Une légende qui n'en est qu'une rédaction plus moderne, rapportait qu'Hercule

prétendu trouver dans la mort du serpent Python. » Cette explication était elle-même empruntée à celle qu'avait proposée de ce mythe Antipater le stoïcien : « Les exhalaisons de la terre encore humide, disait ce philosophe, s'élevaient dans l'air en ondes sinueuses, puis elles s'embrasaient et redescendaient vers les basses régions en se déroulant comme un serpent venimeux, et répandaient partout la putréfaction qu'engendre toujours la chaleur jointe à l'humidité; elles formaient autour du soleil lui-même des vapeurs épaisses qui voilaient en quelque sorte son éclat, jusqu'à ce qu'enfin diminuées, desséchées, absorbées par l'ardeur de ses rayons divins, semblables à des flèches, elles donnassent lieu à la fable du dragon tué par Apollon. »

[1] C'est ce que nous montrent divers monuments représentant la victoire d'Hercule. (Voy. de Longpérier, *Med. inéd. de la Lycie*, dans les *Annales de l'Instit. archéol. de Rome*, part. fr., t. II, p. 357.)

[2] *Rig-Véda*, sect. III. l. 6, h. I, v. 3, trad. Langlois, t. I, p. 142.

[3] Voy. Pausan., II, 36, § 6; 37, § 4. Strabon., VIII, p. 371. Diodor. Sic., IV, 11. Euripid., *Herc. fur.*, v. 419, 1188, 1274. Cf. Hesiod., *Theog.*, 313 et suiv.

avait tué près du fleuve Sagaris, en Lycie, un serpent qui dévastait la contrée [1].

Bien d'autres légendes, d'ailleurs, recueillies par les mythographes, découlaient de la fable dont Apollon ou Hercule était le héros; et de même que cela est arrivé pour notre moyen âge, qui transformait le dragon, emblème du démon chassé par les apôtres de Jésus-Christ, en un serpent dont les ravages désolaient le canton évangélisé [2], les anciens firent sur le modèle de Python une foule de monstres locaux. A l'île de Salamine, on racontait qu'un fils de Poséidon et de Salamis, Cychrée ou Cenchrée, avait délivré le pays d'un serpent monstrueux qui était la terreur des habitants [3]. A Thespies, on disait qu'un dragon ayant ravagé la ville, Zeus ordonna aux habitants de livrer tous les ans au monstre celui des jeunes gens que le sort aurait désigné. Plusieurs années s'écoulèrent, durant lesquelles fut payé le terrible tribut. Enfin le sort ayant désigné le jeune Cléostrate, Ménestrate se dévoua pour le sauver. Il se revêtit d'une cuirasse garnie d'hameçons dont les pointes étaient tournées en haut, et se livra ainsi au monstre, qu'il fit périr en périssant lui-même [4].

Phérécyde, un des plus anciens philosophes théologiens de la Grèce, fondant dans un même récit le mythe du serpent et celui des Titans, dont il n'est qu'un cas particulier [5],

[1] *Mytholog. secund.*, c. 155, ap. Angel. Mai, *Classic. auctor. e vatic. cod.*, t. III, p. 141, in-8.

[2] Voy. mon *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 142 et suiv.

[3] Apollodor., III, 12, 6, 7. Diodor. Sicil., IV, 72. Pausan., I, 36, § 1. Tzetzes, *ad Lycophron.*, 175, 110.

[4] Pausan., II, c. 26, § 5.

[5] Voy. E. Gerhard, *Griechisch. und Etruskisch. Trinkschalen*, p. 20, pl. X et XI.

fit du serpent, personnifié sous le nom d'Ophionée[1] (Ὀφιονέυς), un Titan dont l'armée avait lutté contre celle de Cronos. Les deux armées s'étaient d'abord défiées mutuellement, puis, avant d'en venir aux mains, elles étaient convenues que celui des deux partis qui serait précipité dans l'Océan, se confesserait vaincu, et laisserait à l'autre l'empire du ciel. Cet Ophionée se retrouve dans l'Ophion d'Apollonius de Rhodes[2], qui régna sur l'Olympe, avec Eurynome, fille de l'Océan, jusqu'à ce qu'il eût été chassé, ainsi que son épouse, et précipité dans les flots de l'Océan, par Cronos et Rhéa.

Le mythe, rapporté par le philosophe de Syros, devint à son tour l'origine d'une légende toute semblable à celle que je viens de rappeler. On raconta que Phérécyde avait mis à mort un serpent à Caulonia[3], aventure qui fut ensuite attribuée à Pythagore, et à laquelle on assigna pour théâtre Sybaris[4].

Les devins et les prophètes de l'antiquité prétendaient posséder, entre autres vertus miraculeuses, celle de mettre à mort les serpents. Eschyle s'exprime ainsi dans ses *Suppliants :* « Depuis longtemps cette terre, en l'honneur

[1] Origen., *adv. Cels.*, VI, c. XLII, p. 664, edit. Delarue (p. 664). Cf. Euseb., *Præp. evang.*, lib. I, § 10.

[2] *Argonaut.*, I, 503.

[3] Voy. Apollon. Dyscol., *Histor. comment.*, c. VI, p. 12, édit. Meursius. Phérécyde avait, disait-on, donné la mort à ce serpent en le mordant, comme le faisaient les Marses. Peut-être cette tradition se rattachait-elle à l'art de charmer les serpents que Phérécyde, en sa qualité de théosophe, avait pu exercer ?

[4] Iamblich., *De vit. Pythagor.*, § 142, p. 119, edit. Kuster. L'addition des mots ἐν Τυῤῥηνίᾳ après le nom de Sybaris, donne à penser que cette légende était la même que celle qui courait sur le compte de Phérécyde ; et en effet, on voit que le philosophe usa du même moyen pour mettre le reptile à mort (τὸν μικρὸν ὄφιν ὃς ἀπέκτεινε δάκνων). Il le tua, en le mordant.

d'un médecin habile, porte le nom d'Apia. Venu de Naupacte, un fils d'Apollon, Apis, médecin et devin, purgea ce pays des monstres dévorants, des serpents furieux, bêtes féroces et venimeuses qu'avait produits jadis la terre souillée de sang [1]. »

Ce curieux passage nous montre la liaison des idées primitives apportées de l'Asie, et des superstitions qui s'établirent postérieurement. Apis, le vainqueur du serpent, est un fils d'Apollon (παῖς Ἀπόλλωνος), le dieu qui triomphe du dragon, et les reptiles sont représentés, de même que les géants et les Titans [2], comme nés du sang répandu à terre.

La similitude des idées aryennes et des idées helléniques dans l'ordre de mythes qui vient d'être déroulé est si grande, que l'on voit la donnée védique passer, dans l'Inde, par les mêmes phases que la donnée grecque.

La destruction des serpents est regardée, dans les idées mythologiques des Hindous, comme une des gloires des héros civilisateurs de leur pays. D'après le Râmâyana, le premier, Râma, Parasou-Râma, ou Râma à la hache, purgea tout le pays de Kérala de ces reptiles, pour y établir des colons du Nord. Or il est à remarquer que Parasou-Râma fut l'apôtre et le défenseur de la foi, et qu'il consacra la terre à Kaçyapa, père du ciel et des dieux [3]. Suivant une autre légende, le serpent Câliya ravageait [4], avec une race nombreuse de reptiles comme lui, les bords de l'Yamounâ, qu'il frappait ainsi de stérilité. Le roi des serpents avait cinq têtes et cinq gueules qui vomis-

[1] *Suppl.*, v. 268 sq.
[2] Hesiod., *Theogon.*, 820, sq.
[3] *Harivansa*, lect. 41, trad. Langlois, t. I, p. 193.
[4] *Harivansa*, lect. 68, trad. Langlois, t. I, p. 295.

saient du feu et de la fumée, et réduisaient en cendres les arbres de la rive. Crichna, encore enfant, se précipita au milieu des eaux, et affronta le monstre et tous ses compagnons, qui l'attaquèrent à la fois. Le dieu, cependant, triompha de ses redoutables adversaires; il écrasa de son pied la tête de Câliya, qui, vaincu, implora son pardon; Crichna se laissa toucher, il se contenta de purger la terre de ces formidables reptiles, en les bannissant pour jamais dans le grand Océan.

Chez les Perses, le mythe du serpent fournit de même le texte de nombreuses légendes [1].

Je me suis longuement étendu sur ce mythe du serpent Python, et sur les rapprochements qu'il offre avec d'autres fables; car il n'est peut-être pas, dans toute la mythologie grecque, un point où se laisse entrevoir avec plus d'évidence l'origine védique des idées grecques. Je dis védique, faute d'autre mot : en effet, je n'entends pas par là que les premières populations de la Grèce aient connu le Véda; mais elles étaient en possession des idées naturalistes dont les Hindous nous ont conservé, dans le Rig-Véda, le résumé le plus pur et le plus antique. Il n'y avait pas sans doute identité complète entre la religion des Aryas et celle de leurs frères d'Europe, mais la parenté de leurs croyances était étroite.

Il n'y a plus de doute, après les rapprochements que je viens d'établir, qu'Apollon ne fût d'origine asiatique.

[1] On raconta, par exemple, que Guerschap, armé d'une massue, avait triomphé d'une couleuvre monstrueuse (*Vendidad-Sadé*, trad. Anquetil du Perron, ap. *Zend-Avesta*, t. I, part. II, p. 109). Une légende postérieure parle des ravages qu'un serpent, au temps de Khosrou, exerça en Perse. (Voy. d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, art. GAVSCHID.)

Porté dans la contrée de l'Olympe et de l'Ossa, aux alentours de la vallée de Tempé, le culte de ce dieu y prit une forme définitive qui se conserva chez toutes les populations helléniques auxquelles il fut transmis. Dans ce pays existaient les deux plus antiques sanctuaires d'Apollon, le Pythion, bâti sur le sommet de l'Olympe, à plus de 6000 pieds au-dessus du niveau de la mer, et l'autel élevé dans le défilé de Pénée, et où le dieu recevait le surnom particulier de Τεμπείτας, le dieu de Tempé [1].

C'était en promenant une branche de laurier qu'on célébrait la fête du dieu, dans cette magnifique vallée, si vantée des anciens, et cette cérémonie se perpétua dans la procession solennelle ou *théorie*, qui, tous les huit ans, partait de Delphes pour aller cueillir à un laurier de cette vallée le rameau sacré [2]. Les récits mythologiques viennent confirmer l'indication que la théorie de Delphes nous fournit sur le berceau du culte apollinique. C'était à l'autel de Tempé que, suivant la tradition, s'était enfui le jeune Apollon, vainqueur du Python. La route que suivait la théorie delphique, et qui conserva le nom de *voie sacrée* [3], répond à peu près à celle que les propagateurs du culte d'Apollon avaient prise pour se rendre de Thessalie en Phocide; elle était aussi celle que la légende faisait suivre au dieu.

De Thessalie, les Doriens avaient porté leur divinité dans le nord de la Crète, où ils avaient fondé des établis-

[1] Une inscription trouvée entre Tempé et Larisse porte ces mots: Ἀπλωνι Τεμπειτα (Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, n° 1767). Voyez, sur la route qu'a suivie le culte d'Apollon, Homer., *Hymn. in Apoll.*, v. 216 et suiv.

[2] Müller, *loc. cit.*, p. 204.

[3] Plutarch., *Quæst. græc.*, 12.

sements aux environs de Cnosse. De cette ville, le culte nouveau se répandit dans toute l'île. Le nom de ***Delphinios***, que recevait Apollon à Cnosse [1], rappelait le lieu d'où son culte avait été apporté. Une colonie crétoise introduisit, à son tour, le culte d'Apollon dans l'île de Délos. Ce culte y acquit bientôt un tel éclat, une importance si grande, que le sanctuaire qu'on bâtit au dieu effaça la célébrité des sanctuaires plus anciens, hormis toutefois celui de Delphes. Le dieu revêtit, dans cette île, le caractère d'un dieu indigène, et des fables furent forgées pour justifier son origine délienne [2]. Cependant, même à travers ces légendes, de nature à égarer sur la véritable patrie d'Apollon, on distingue encore çà et là des traits dénotant une origine plus lointaine, montrant que ce dieu avait été rapporté de par delà les montagnes qui séparent la Phocide de la Thessalie, et était originaire d'une contrée dont le souvenir embelli et altéré se conservait dans la fable hellénique.

Du nord de la Crète, le culte d'Apollon se répandit dans toutes les îles de l'Archipel et sur la côte d'Asie; partout s'élevèrent des sanctuaires où le dieu rendait des oracles et purifiait de leurs crimes ceux qui l'imploraient (Κρητίδαι μάντεις). En Lycie, à Milet, à Claros, en Troade [3], il fut l'objet d'une dévotion particulière, et ses temples acquirent une grande célébrité. En Lycie surtout, le développement du culte apollinique devint tel, qu'on regarda cette pro-

[1] Müller, *loc. cit.*, p. 207.

[2] On représenta alors le culte d'Apollon comme ayant été porté de Délos en Phocide. « Ce dieu quittant les marais et les rochers de Délos, dit d'Apollon Eschyle (*Eumen.*, v. 9-11), aborde sur ce rivage que chérit Pallas, et que fréquentent les nochers; de là il vient habiter cette contrée et le sommet du Parnasse. »

[3] Voy. Homer., *Hymn. in Apoll.*, v. 30, 39.

ince comme l'un de ses berceaux [1]. De la côte, la religion de la divinité dorienne pénétra de plus en plus à l'intérieur [2].

Le Péloponnèse reçut à son tour le dieu de Delphes. De la Crète, des colons ou des navigateurs vinrent porter son culte à Trézène, à Ténare, à Mégare et à Thoricos [3]. Mais le dieu dorien eut à lutter contre la grande divinité de l'Arcadie, Hermès, auquel, en sa qualité de divinité pastorale et fatidique, il disputait ses principaux attributs [4].

Suivant Otf. Müller, ce furent les Ioniens qui introduisirent en Attique le culte d'Apollon. L'Apollon Patroüs, descendant en ligne directe de celui de Delphes, vint partager avec Athéné la vénération des peuples de ces contrées, et prendre une place éminente dans leur panthéon.

Tels sont les résultats des recherches et l'ensemble des idées d'Otf. Müller. En les acceptant, je ferai cependant remarquer que rien n'exclut, dans l'Apollon dorien, le caractère solaire. Ce caractère apparaît par exemple, dans les contes que débitaient les prêtres de Délos, sur le

[1] Voy. K. O. Müller, *Die Dorier*, I, p. 216.

[2] Müller, *loc. cit.*, p. 218. Le culte du dieu avait été apporté par la colonie établie à l'embouchure du Xanthe, à laquelle on devait aussi le sanctuaire de Patare. Celui-ci devint le plus célèbre d'entre ceux qui étaient consacrés au dieu; il y recevait un culte fort analogue à celui qu'on lui rendait à Délos.

[3] Müller, *op. cit.*, I, p. 219, II, p. 239, et IV, p. 252. Malgré l'influence dorienne, le culte d'Apollon ne s'étendit jamais beaucoup en Arcadie, ni en Achaïe, et il ne jeta quelque éclat qu'à Tégée, à raison de l'étroite alliance de cette ville avec Sparte.

[4] Les détails de cette lutte sont exposés dans l'hymne homérique à Hermès (v. 530 et sq; 545 et sq.). Les deux dieux finissent par s'accorder.

pays des Hyperboréens[1], dont on vantait le climat enchanteur, et dont les habitants, pieux adorateurs d'Apollon, envoyaient des offrandes à ce sanctuaire[2].

Quoique Apollon fût par excellence un dieu dorien, il n'était pas d'ailleurs inconnu aux Pélasges. On le voit honoré par les Éoliens, qui étaient d'origine pélasgique[3], et Denys d'Halicarnasse[4] rapporte que les Pélasges consacrèrent le dixième de leurs revenus à Zeus, à Apollon et aux Cabires.

L'Apollon ionien avait un caractère assez différent de l'Apollon dorien; c'est lui qui reçoit le surnom de Didyméen[5], et dont le culte se substitue en partie, chez les Ioniens, à celui de Poséidon. La paternité qui le lie à Ion[6], l'ancêtre prétendu de la race ionienne, indique, contrairement à l'opinion soutenue par Otf. Müller, qu'il

[1] Voyez, sur l'origine des fables débitées au sujet des Hyperboréens, Letronne, *Opinions populaires et scientifiques des Grecs sur la route oblique du soleil* (*Journ. des savants*, mars 1839, p. 134).

[2] Malgré le fond purement fabuleux qui compose la légende des Hyperboréens débitée à Delphes, il est probable, ainsi que l'a fait observer Otf. Müller, qu'il y avait dans cette légende des traits symboliques tirés du caractère solaire d'Apollon (*Die Dorier*, t. I, p. 271 et suiv.), et mêlés précisément au souvenir de la patrie, relativement septentrionale, du dieu. Au bout de chaque révolution de sept ans, marquée par l'envoi de la théorie, Apollon visitait, disait la légende, ses Hyperboréens favoris, dansait et jouait avec eux, depuis l'équinoxe du printemps jusqu'au temps du lever matinal des Pléiades, et revenait à Delphes, au commencement de la moisson (Diod. Sic., II, 47). Les fables qui couraient à Délos avaient un fond analogue et provenaient de la même source (Müller, *op. cit.*, p. 273, 274).

[3] Voy. Otf. Müller, *Die Dorier*, p. 264.

[4] *Ant. rom.*, I, c. XXIII, p. 61, édit. Reiske.

[5] Δίδυμος, ainsi appelé, parce qu'il était associé comme dieu jumeau à Zeus. (Voy. E. Curtius, *Die Ionier*, p. 5, 15, 53.)

[6] Voy. Lobeck, *Aglaoph.*, 79, p. 207.

comptait aussi parmi les grands dieux de la race ionienne[1]. Cette divinité recevait le nom de *Delphinios*[2], et était mise en rapport avec les divinités de la mer[3]. La divination ou *mantique* ne jouait presque aucun rôle dans son culte; enfin on lui offrait des victimes humaines[4]. L'Apollon dorien, au contraire, était un dieu moins sauvage et plus aérien; il présidait à la musique et aux chants. On lui donnait pour compagnon le cygne[5], qui est déjà, dans le Véda, l'emblème du soleil[6]. Chez les différentes populations qui adoptèrent son culte, il reçut des noms différents indiquant les nouveaux attributs dont venait se grossir son caractère primitif. Divinité des forêts sous le surnom d'*Hylates*, des troupeaux et des bergers sous ceux de *Nomios* et de *Carneios*, des agriculteurs sous celui de *Sminthien*, des populations maritimes sous celui d'*Actéos*, de la guerre sous ceux d'*Amycléen* et de *Boëdromien*, des chemins sous celui d'*Agieus*, il finit par atteindre presque à l'universalité[7] de Zeus Cette usurpation des attributs de la divinité suprême par des divinités secondaires, dont la religion des Hindous nous offre tant d'exemples, n'a pas été rare chez les Grecs.

[1] Voy. Pausan., III, c. 3, § 4. Platon., *Euthydem.*, p. 302, B. *Leg.* IV, p. 717, B.

[2] Voy. Strabon, IV, p. 179.

[3] Gerhard, *Griechische Mythologie*, § 365, 2.

[4] Gerhard, *Ueber den Volkstamm der Achaër*, p. 432.

[5] Euripid., *Iphig. in Taur.*, 1104. Aristophan., *Aves*, v. 769. Cicer., *Tuscul.*, I, 30. Cf. Voss, *Mythol. Briefe*, t. II, p. 94 sq.

[6] *Hansa* (en sanscrit *le cygne*) est, dans les Védas, le surnom du soleil. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 183. Benfey, *Die Hymen des Sâma-Veda*, p. 206.

[7] Voy. Gerhard, *Ueber Griechenlands Volkstämme und Stammgottheiten*, p. 479.

Mais malgré l'extension de son culte, Apollon n'en demeure pas moins le dieu des Doriens par excellence. C'est à lui qu'ils faisaient remonter l'institution de leurs lois [1]; c'est à lui que leurs enfants, au moment d'entrer dans la jeunesse, consacraient leur chevelure [2]. Délos, l'île dorienne, demeura si bien le grand sanctuaire du dieu, le lieu incontesté de sa naissance, que les localités qui disputèrent plus tard à l'île cet honneur, furent obligées d'emprunter son nom [3].

Artémis est, comme Apollon, que les poëtes lui donnent pour frère, une divinité spécialement vénérée chez les Doriens; mais il faut distinguer la déesse qui portait originairement ce nom, de celles qui, par la suite, lui furent associées et assimilées. De ces diverses divinités, les unes sont tout asiatiques, telles que l'Artémis de Perge; les autres sont toutes pélasgiques, et je vais en rappeler les caractères. Mais je dois préalablement analyser, d'après Otf. Müller, les traits de la déesse dorienne.

Artémis est, dans les traditions purement grecques, mise constamment en rapport avec Apollon. Elle en est la sœur et est adorée avec lui en commun. Elle détourne la maladie et donne en même temps la mort. L'origine de son nom dérive de la même idée que celle du nom

[1] Voy. Platon., *Leges*, I, 1.

[2] Theophr., *Char.* 21. La coutume de consacrer à Apollon Pythien sa chevelure, était certainement fort ancienne, puisque la légende disait que Thésée s'y était conformé. (Plutarch., *Thes.*, § 5, p. 10, edit. Reiske.)

[3] Ainsi on montrait près de Tégyre, où Apollon avait eu un temple et un oracle célèbre, un mont Délos où ce dieu avait été, disait-on, mis au monde. Le palmier près duquel accoucha Latone était, suivant la tradition tégyréenne, non un arbre, mais une rivière du nom de Φοίνιξ. (Plutarch., *Pelopidas*, § 16, p. 357, édit. Reiske.)

d'Apollon. Artémis (Ἄρτεμις, dont la forme dorienne est Ἄρταμις), veut dire *celle qui guérit, qui détourne les maladies* [1]; de là le surnom de σώτειρα que reçoit la déesse [2]. On lui donne Latone (Léto) pour mère [3], c'est-à-dire une personnification de la nuit [4]. Hésiode l'indique clairement, lorsqu'il représente Latone enveloppée d'un voile de couleur sombre [5]. Latone étant aussi la mère d'Apollon, elle se trouve être à la fois celle du soleil et de la lune; mythe dont le sens s'offre de lui-même. Cette filiation entre Latone, Apollon et Artémis confirme les caractères respectivement solaire et lunaire originels de ces deux divinités, caractères qu'Otf. Müller, ainsi que je viens de le remarquer, n'avait pas suffisamment saisis [6].

Le culte de la fille de Latone est sorti du même berceau que celui de son frère Apollon. Le laurier lui est également consacré [7], et les traditions sur les Hyperboréens sont liées à sa légende, comme à celle de son frère [8].

Les rayons du soleil et de la lune sont devenus, dans les récits poétiques des Grecs, de même que dans les chants védiques [9], les traits acérés dont Apollon et Artémis sont

[1] K. O. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 202.

[2] Voy. K. O. Müller, *op. cit.*, p. 374.

[3] Pausan., I, c. 40, § 4.

[4] Latone, en grec Λητώ. Ce nom est dérivé de λαθεῖν, être caché. (Voy. Müller, *op. cit.*)

[5] Hesiod., *Theogon.*, v. 406, 921.

[6] Voy. Guigniaut, note du livre IV des *Religions de l'antiquité*, p. 995 et suiv.

[7] La déesse recevait à Hypsos le surnom de δαφναία (Pausan., III, c. 24, § 6), et à Olympie celui de δαφνία (Strabon, VIII, p. 343).

[8] Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 373.

[9] Dans les chants védiques, il n'est toutefois question que du soleil, la lune ne recevait aucun culte chez les Aryas. (Voy. mon article dans la *Revue archéol.*, t. IX, p. 719.)

armés et qu'ils lancent au loin. Artémis est une déesse chasseresse, et Apollon un dieu pasteur. Car la lune guide de sa pâle clarté le chasseur dans la forêt, et lui découvre la tanière de la bête qu'il poursuit. Le soleil, qui devance dans sa course les autres feux célestes, et qui les dépasse tous en éclat, est comparé au pasteur qui conduit un troupeau. Dans l'imagination des populations pastorales qui empruntent à leurs occupations journalières, aux images qui les entourent, leurs objets de comparaison, les astres sont des bestiaux que fait paître le dieu Soleil, idée qu'on retrouve chez les Aryas comme chez les premiers Grecs[1].

Le surnom de Φοῖβος (Phœbus), sans cesse donné à Apollon[2], rappelle son identité avec le soleil, comme ceux que recevait Artémis rappellent la lune. Les noms des acolytes de la déesse et des vierges mythiques qui jouent un rôle dans sa légende, sont autant d'épithètes de la lune[3].

Astres sans rivaux en grandeur et en éclat, sans compagnons, sans compagnes, versant leurs feux, l'un durant le jour, l'autre durant la nuit, Phœbus et Phœbé ne reçoivent point d'époux et gardent toujours leur caractère de jeunesse et de virginité[4]. De là peut-être les épithètes d'ἁγνός, ἁγνή,, *chaste*, *pur*, qui leur sont données, car ils n'ont point connu l'hymen[5].

Il existe une divinité qui fut identifiée de bonne heure

[1] Ainsi, dans le Rig-Véda, les astres et les feux célestes sont comparés à des vaches.

[2] Voy. Guigniaut, *Relig. de l'antiq.*, t. II, 3e partie, p. 995 et suiv.

[3] Ces noms sont *Argé*, *Opis*, et, suivant certains auteurs, *Hecaergé* et *Loxo*. (Herodot., IV, 33. Cf. K. O. Müller, *Dorier*, t. I, p. 313.)

[4] Müller, *op. cit.*, p. 382.

[5] Le caractère primitivement solaire d'Apollon ressort encore de la

avec Artémis, mais qui s'en distingue par l'épithète de Taurique ; elle est identique, au fond, avec Iphigénie-Hécate ; on lui donnait, en certains lieux, les noms d'*Orthia* et de *Brauronia*, et on lui offrait des victimes humaines. Ses traits ont été promptement défigurés, et son nom fut transporté à la fille d'Agamemnon, qui, selon la légende des temps héroïques, avait dû lui être immolée. Otf. Müller a supposé, non sans vraisemblance, que cette déesse Iphigénie était la même que Chrysès (Χρύσης), dont les mythographes font une fille d'Agamemnon ou d'Apollon, et qui n'est autre que la Chryséis, fille d'un prêtre d'Apollon, qu'au dire d'Homère, Agamemnon avait prise pour épouse. Le nom de Chrysès convient en effet à une divinité lunaire, dont l'éclat est comparé à l'or, et rappelle le surnom de Χρυσηλάκατος, donné à Artémis. Chryséis est aussi appelée Astynome (Ἀστυνόμη), et ce nom pourrait être une corruption de celui d'*Astronomos*, c'est-à-dire *qui guide les astres* [1]. On retrouve en effet ce surnom, avec une légère altération, dans celui d'*Astyra*, imposé à une localité de la Mysie, où la déesse était adorée [2].

Cette Tauride ou Taurie, d'où le culte de l'Artémis-Iphigénie avait été apporté à Brauron et à Sparte [3], paraît être l'île de Lemnos. Car on révérait dans cette île une

tradition athénienne, qui donnait pour père à l'Apollon Patroüs, Héphaestos ou le Feu. (Cicer., *De nat. deor.*, III, 23.)

[1] Homer., *Iliad.*, I, 10 à 310. Eustath., *ad Homerum*, p. 77, 30. Hygin., *Fab.*, 120, 121.

[2] Strabon., XIII, p. 613. De là le nom de Ἀστυρήνη qu'y recevait Artémis.

[3] Artémis (Ὀρθία) avait un temple au Limnœon, à Sparte, où l'on montrait une idole de bois de la déesse, apportée, disait-on, de la Tauride. (Pausan., III, c. 16, § 6. Hygin., *Fab.*, 26.)

Chrysès, à laquelle on offrait des victimes humaines[1], et qui est identique avec l'Artémis de cette île, au service de laquelle était attachée une prêtresse spéciale[2]. On transporta ensuite son nom à une contrée bien plus éloignée de la Grèce[3], et où l'on voulut, pour cette raison, aller ensuite chercher le berceau de la déesse adorée à Aulis[4]. Le nom porté par cette île lui venait sans doute de celui de la déesse elle-même, représentée, ainsi que presque toutes les divinités lunaires, avec des cornes de taureau[5], et, pour ce motif, surnommée Ταυρικὴ[6]. Toutefois cette Artémis ne saurait être regardée comme une déesse propre à Lemnos; son culte, ou du moins celui d'une divinité analogue, paraît avoir existé dans la Thrace, et se liait, par ses origines, à celui d'une déesse scythique[7] dont je parlerai en traitant de la religion phrygienne.

L'Artémis véritablement pélasgique est celle qu'on adorait en Arcadie, celle qui habitait dans les vallées du Taygète, de l'Érymanthe et du Ménale, et qu'il faut soigneusement distinguer d'autres divinités du même nom. Elle

[1] L'épithète d'ὠμόφρων, que Sophocle donne à Chrysès, transformée par lui en une nymphe, fait allusion à ce culte sanguinaire. (Cf. *Schol. ad Sophocl. Philoct.*, 195.)

[2] Voy. Galen., *De simplic. medicam. temperam.*, I, 2, ap. *Oper.*, edit. Kuhn, t. XII, p. 169 et 19.

[3] Müller, *op. cit.*, p. 387, 388.

[4] Theogn., *Paraen.*, II. Dicæarch., *Stat. Græc.*, 88, 89. Plutarch., *Agesil.*, § 6. *Etymol. magn.*, p. 747.

[5] Voyez, sur les représentations de cette déesse qui sont figurées sur les vases peints, Gerhard, *Archäolog. Zeitung.*, 1845, n° 35, t. XXXV.

[6] Ou encore les noms synonymes de Ταυρώ, Ταυροπόλος, Ταυρώπις. L'oubli de la véritable étymologie de ce nom fit croire, dans la suite, que, dans les lieux où cette divinité était adorée, à Samos, à Icaros, à Amphipolis, son culte avait été apporté de la Tauride. (Voy. K. O. Müller, p. 391.)

[7] Voy. E. Gerhard, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 337.

s'appelait originairement *Callisto* ou *Hymnia*[1]. Déesse champêtre, elle avait pour symbole l'ourse, animal sous la forme duquel on se la représentait dans les premiers âges[2]. C'était une de ces personnifications des eaux si ordinaires dans l'ancienne religion de l'Arcadie[3]. Une antique tradition lui donnait pour père Lycaon[4], le dieu Soleil des Pélasges du Péloponnèse, circonstance qui rattache directement cette déesse à la mythologie primitive. Identifiée ensuite avec Artémis, puis plus tard distinguée de nouveau de la fille de Latone, mais, déchue de son rang de déesse, Callisto-Hymnia devint pour

[1] Voy. K. O. Müller, *Die Dorier*, 2e édit., t. I, p. 376. Pausanias s'exprime ainsi à propos du nom de Callisto : « Je pense que Pamphus, qui a le premier donné dans ses vers le surnom de Callisto à Artémis, avait appris ce surnom des Arcadiens. » (VIII, c. 35, § 7.)

[2] Un grand nombre de peuples sauvages ont divinisé les animaux qui pouvaient leur nuire. La peur leur a fait implorer ces puissances malfaisantes auxquelles ils prêtaient une intelligence semblable à celle de l'homme. L'ours était notamment adoré par les anciens Kamtchadales, ainsi que les loups et les veaux marins. Les Finnois rendaient un culte particulier à l'ours, qu'ils disaient *fils de Hongonen*, et en l'honneur duquel ils célébraient une grande fête. (Voy. Léouzon-Leduc, *La Finlande*, t. I, introd., p. 90. J. Cowl. Prichard, *Researches into the physical story of mankind*, 3e édit., vol. III, p. 291.)

[3] Otf. Müller remarque (*op. cit.*, p. 377) que tandis qu'Apollon et Artémis, considérés comme frère et sœur, n'ont reçu qu'un très petit nombre de surnoms tirés de ceux des localités, l'Artémis arcadienne, au contraire, emprunte les siens d'une foule de lieux, de montagnes, de grottes, de rivières. Le poëte Ménandre avait déjà observé que la déesse portait le nom de diverses montagnes, villes ou fleuves (Menand., *De Enc.*, III, p. 33; *Fragm.*, 33, édit. Welcker). O. Müller fait voir que l'Artémis arcadienne était d'un caractère analogue à celui des nymphes des rivières et des ruisseaux, mais plus général. On consacre à Artémis, dit Maxime de Tyr, les fontaines d'eau vive, les coteaux et les vallons couverts de forêts, les prés où les chasseurs sont si à leur aise. (*Dissert.*, VIII, p. 129; édit. Reiske.)

[4] Voy. K. O. Mülle, *Die Dorier*, t. I, p. 376.

les poëtes, une compagne de l'Artémis, qui lui avait ravi une partie de ses attributs. Le mythe qui fait périr Callisto de la main de cette déesse représente symboliquement l'absorption de la croyance pélasgique dans la légende dorienne [1]. L'Arcadienne Atalante, dont l'histoire fabuleuse offre tant de ressemblance avec celle d'Artémis-Callisto, paraît être une personnification analogue, une autre forme d'un même type. Le nom d'Atalante, tiré de ἀτάλλω, *sauter*, *bondir*, fait penser à une déification des sources jaillissantes, des eaux qui s'échappent du sol. Et en effet, d'après la fable, Atalante était née sur le mont Parthénion, au bord d'une source; et, ajoutait la légende laconienne, de sa lance elle avait fait jaillir l'eau des rochers [2].

Le culte des fontaines, des rivières, et en général des eaux, appartient à la souche indo-européenne tout entière. Dans les Védas on invoque les eaux comme des divinités bienfaisantes et salutaires [3]; chez les Gaulois [4], les Germains [5],

[1] K. O. Müller, *ibid.*

[2] Pausanias, III, c. 24, § 2.

[3] Voy. *Rig-Véda*, sect. I, lect. 2, hymn. IV, v. 17 sq., trad. Langlois, t. I, p. 38, et sect. VIII, lect. 3, hymn. IV, t. IV, p. 305.

[4] Il existait dans la Gaule des lacs et des fontaines sacrés qui furent placés sous l'invocation des saints après l'introduction du christianisme. On trouve également en Irlande et en Angleterre des traces de ce culte qui devait conséquemment appartenir à toute la race celtique.

[5] Ruodolf de Fulda dit des Germains (ap. Pertz, *Mon.*, II, 676): « *Nam et frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant.* » Le Rhin recevait un culte chez ce peuple (Nonnus, *Dionys.*, lib. XLV, v. 18 sq.). Les Allamans adoraient les arbres, les fleuves et les montagnes (voy. Agathias, *Histor.*, I, 7, édit. Niebuhr, p. 28; Cf. Helmold. Holsten., I, 47). Encore aujourd'hui dans la Souabe, par suite d'un reste du culte jadis rendu au fleuve, on s'imagine qu'on ne doit pas s'y baigner, sans faire le signe de la croix. (Voy. E. Meier, *Deutsche Sagen Sitten und Gebräuche aus Schwaben*, t. II, p. 503.)

les Slaves [1], les Latins [2], ce culte, bien que diversifié dans sa forme, n'en apparaît pas moins identique pour le fond. Il n'est pas, du reste, particulier aux populations de souche aryenne ; on le retrouve chez une foule de tribus sauvages de toutes les races, chez les populations dravidiennes [3] comme chez les anciens Péruviens [4], chez les nègres de la Guinée [5] comme chez les

[1] Procope dit des anciens Slaves : Σέβουσι μέντοι καί ποταμούς τε καί νύμφας καί ἄλλ' ἄττα δαιμόνια (*De bello gothic.*, III, c. XIV ; Cf. Karamsine, *Histoire de Russie*, trad. franç., t. I, p. 98-129). Les génies des eaux s'appelaient chez les Slaves, *Cudo morskoje*. Les anciens Lithuaniens avaient un dieu des fleuves et des fontaines qu'ils appelaient *Potzymp* (Lasicz, *De diis Samagitarum*, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, p. 140, 144). Maxime de Tyr rapporte que les Massagètes adoraient le Tanaïs et le Palus Méotides.

[2] On avait placé dans la prière des augures le nom du Tibre et des principaux fleuves du Latium (Cicer., *De nat. deor.*, III, 20). On rendit longtemps en Italie un culte au fleuve Clitumne (Plin. jun., *Epistol.*, VII, 8).

[3] L'adoration des rivières jouait surtout un rôle fort important dans la religion des Bhodos et des Dhimals, peuple du nord du Bengale ; presque toutes leurs divinités principales sont des rivières. (Voy. Hodgson, ap. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, july 1849, p. 733 et suiv. Voy. aussi mon *Mémoire sur les populations primitives du nord de l'Hindoustan*, dans le *Bulletin de la Société de géographie*, ann. 1854.) Les populations dravidiennes se rattachaient, du reste, à la race mongolienne chez laquelle on trouve le culte des eaux. Les Chinois offraient des sacrifices aux cours d'eau, lorsqu'il survenait des inondations, des sécheresses, des maladies épidémiques. (Voy. *Tcheou-li*, trad. Ed. Biot, t. II, p. 86 et suiv.)

[4] Les anciens Péruviens pratiquaient sur le bord des rivières (*Mayu*) la cérémonie appelée *Mayuchalla*, qui consistait à prendre un peu d'eau dans le creux de la main et à la boire en demandant à la divinité du fleuve la permission de le traverser, et encore aujourd'hui les Indiens chrétiens se signent avant de traverser un fleuve. (Voy. M. E. de Rivero et J. D. de Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, p. 158, Vienne, 1851.)

[5] Les Aschanties, et en général les nègres de la Côte-d'Or, croient à

Finnois [1]. Cette généralité de l'adoration des eaux n'empêche pas cependant de saisir, entre les cultes qui leur étaient adressés chez les Grecs et les Aryas, une analogie qui rattache directement les Nymphes aux divinités védiques. Les eaux et les fontaines étaient personnifiées sous les noms de Nymphes (Νύμφαι) et de Naïades (Νηΐδες), mots dans lesquels se retrouve un radical qui exprime l'idée d'*eau* [2]. Homère appelle les nymphes, filles de Zeus [3]. Leur protection ne s'étendait pas seulement sur les sources et les rivières, mais encore sur tous les endroits humides, les bois et les prairies [4]. Les nymphes grecques trouvent leur type et comme leurs ancêtres dans les ***Apsaras*** du Véda, qui sont les personnifications des nuages, source de l'humidité [5]. De là leur nom, ***A-psaras***, c'est-à-dire celles qui n'ont pas de formes, dont on ne peut distinguer les contours [6]. Les Apsaras sont des di-

des divinités des rivières, des bois et des montagnes (Bowdich, *Voyage dans le pays d'Aschantie*, trad. de l'angl., p. 371, Paris, 1819). Les populations des bords du Niger l'invoquent comme un dieu et le consultent en certaines circonstances (Rich. et John Lander, *Journal d'une expédition dans le but d'explorer le Niger*, t. II, p. 115, trad. franç., Paris, 1832).

[1] Certaines tribus finnoises, notamment les Karragases qui occupent le district de Nijné-Oudinsk, adorent les fleuves et les montagnes (Voy. *Annales des voyages*, 5e série, t. II, p. 283, juin 1846, et J. G. Bosseck et H. A. Ibbeken, *Cultus fluminum, ad Es. LVII*, Lipsiæ, 1740, in-4°.)

[2] Le mot νύμφη appartient à la même racine que νίπτω, νέφος, *nubes*, νεφέλη, *nebula, nix, nivis*. Cette personnification de l'humidité exprimée par les nymphes fait comprendre pourquoi on en fait les filles de *Zeus pluvieux*. (Cf. Nitzsch, *ad Homer.*, *Odyss.*, VI, 105.)

[3] Νύμφαι κρηναῖαι, κοῦραι Διός. (*Odyss.*, XVII, 240).

[4] Homer., *Hymn. in Vener.*, V, 97-99.

[5] Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 90.

[6] Weber, *loc. cit.*

vinités mères qui prennent part à l'œuvre de la création, président à la fécondation de la nature [1], car l'humidité qu'elles représentent entretient la vie dans l'univers. Suspendues entre le ciel et la terre, elles apparaissent comme des êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu [2]. Tous ces traits conviennent aux nymphes grecques, et, de même que celles-ci sont données pour compagnes à Aphrodite, née de l'écume des eaux, les Apṣaras, comme elle d'une beauté merveilleuse, comme elle pleines de grâce et de jeunesse, sortent de l'écume de la mer [3]. Cette image nous conduit à reconnaître dans Aphrodite une divinité d'origine grecque, comme celles du Panthéon, auquel elle appartient. On verra que des emprunts faits à la mythologie phénicienne vinrent sans doute grossir sa légende [4]; mais le fond du mythe dont elle constitue le point de départ tient, par ses racines, aux traditions aryennes. L'Aphrodite grecque rappelle Sûra, la fille de Varouna, c'est-à-dire la fille de l'Océan; car Varouna personnifie pour l'Arya l'Océan des airs, ou plutôt il représente la vaste et humide étendue de l'atmosphère, qui est devenue, pour le Grec, l'Océan. Sûra ou Svara, c'est-à-dire la *céleste*, est née de l'Océan baratté par les fils de Kaçyapa [6]. Suivant la tradition que nous a conservée Hésiode [7], Aphrodite [8] est sortie de l'écume (ἀφρός) de la mer, où avaient

Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 397-398.

[2] Weber, *ibid.*, t. I, p. 483.

[3] Voy. *Râmâyana*, *Adicanda*, trad. Gorresio, t. I, p. 130.

[4] Voyez ce qui est dit au chapitre XVI.

[5] Voy. Weber, *Academische Vorlesungen ueber indische Literaturgeschichte*, p. 35.

[6] *Râmâyana* (*loc. cit.*).

[7] *Theogon.*, 190.

[8] Une des Apsaras adorée encore aujourd'hui par les Hindous,

été jetées les parties génitales d'Uranos, émasculé par son fils Cronos; or Uranos est le Varouna védique. Ainsi dans la conception générale comme dans la légende particulière, les nymphes et Aphrodite, qui est leur reine, trouvent leur berceau dans la même contrée, où s'est déjà retrouvée l'origine de tant de divinités helléniques.

De même que, dans l'Inde, le culte des eaux alla en s'affaiblissant et fut graduellement effacé par celui d'autres divinités, en Grèce les nymphes perdirent peu à peu la place importante qu'elles avaient dans le Panthéon. Elles furent réduites à être des divinités locales, présidant surtout aux eaux minérales [1], objets de la dévotion de quelques pâtres, de quelques laboureurs, adorées par les populations simples de l'Épire et de l'Arcadie [2]. En certains

Rembha, née aussi des ondes, rappelle beaucoup Aphrodite (voyez C. Coleman, *Mythology of the Hindus*, p. 60). Cette Rembha n'est autre que Lakschmi, fille de Bhrigou, fils lui-même de Varouna.

[1] Du nombre de ces nymphes spéciales étaient celles qui recevaient le surnom d'*ionides* et d'*anigrides* (voy. Pausan., V, c. 6, § 6; VI, c. 22, § 4). Les anciens Latins rendaient un culte tout particulier aux eaux thermales, qui furent plus tard consacrées à Hercule. « *Coluntur aquarum calentium fontes,* » dit Sénèque (*Ep.*, XLI). La croyance à des génies habitant les eaux thermales subsista durant toute l'existence du polythéisme. Eunape, dans sa *Vie de Porphyre* (p. 19, edit. Colon. Allob., 1616), rapporte que ce philosophe chassa de l'eau où il se baignait un démon appelé par les habitants *Causantha* (Καυσάνθα), c'est-à-dire *brûlant*, démon auquel était attribuée la vertu de cette eau thermale.

[2] Au temps de Pausanias (VIII, c. 38, § 3), au nord du mont Lycée, les habitants rendaient encore un culte à la nymphe Hagno, dans le pays du même nom. Le surnom de *Dodonides* que recevaient les nymphes tenait au culte particulier dont elles étaient l'objet à Dodone. Les Grecs eux-mêmes reconnaissaient aux nymphes ce caractère de divinité essentiellement topique, et les ont appelées pour ce motif quelquefois χθόνιαι (Apollon., *Argon.*, II, 504.)

lieux cependant leur culte demeura associé à celui des grands dieux.

A Ithaque, au temps d'Homère, les nymphes sont invoquées comme des divinités protectrices et presque égales en puissance aux dieux [1]. Mais le poëte a sans doute voulu montrer par là la simplicité des mœurs dans le royaume d'Ulysse ; car aux temps homériques, ces déités des fleuves et des humides prairies [2] étaient déjà descendues au rang secondaire de génies topiques [3]. On ne leur accordait plus qu'une longue vie, et on leur refusait l'immortalité [4]. C'est ce qui advint dans notre France, pour les fées, descendantes des Μοῖραι grecques et des *Fatæ* latines [5], des nymphes et des divinités champêtres; elles furent, après

[1] Voy. *Odyss.*, XIII, 355; XVII, 211, 240; XIV, 434. Les nymphes étaient surtout adorées près des fontaines (νύμφαι κρηναῖαι). Leur culte était uni, en leur qualité de divinités champêtres, à celui d'Hermès, fils de Maia, le dieu des troupeaux. On leur offrait en sacrifice des brebis et des chèvres.

[2] Ulysse s'exprime ainsi dans l'*Odyssée* (VI, 123, 124) :

> Νυμφάων αἳ ἔχουσ' ὀρεῶν αἰπεινὰ κάρηνα·
> καὶ πηγὰς ποταμῶν καὶ πίσεα ποιήεντα.

[3] Par exemple, le scholiaste de Théocrite (*Idyll.*, III, v. 11) définit ainsi les nymphes : Νύμφαι εἰσὶ τὰ ἐν γυναικείῳ σχήματι ἐν τοῖς ὄρεσι φαινόμενα δαιμόνια.

[4] L'auteur de l'hymne homérique à Aphrodite (v. 259) nous représente les nymphes comme n'étant ni immortelles, ni précisément mortelles, mais poussant une carrière fort avancée et se nourrissant d'ambroisie. C'est ce que nous dit également Pausanias (X, c. 31). Plutarque admet, dans son *Traité de la cessation des oracles*, que la durée ordinaire de la vie de ces déités inférieures ne dépasse pas 9620 ans. Les Rhodiens, suivant Hésychius (s. h. v.), appelaient les nymphes μακρόβιοι, nom qui tire son origine de la même croyance.

[5] Voyez mon ouvrage intitulé : *Les fées du moyen âge* (Paris, 1843, in-12), et mon article FÉE, dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. L. Renier.

l'établissement du christianisme, réduites comme les nymphes à la condition d'esprits des eaux et des bois; on se les représenta comme sujettes aux maux et à la mort, mais ayant conservé cependant une puissance supérieure à celle des simples mortels [1]. Le culte du centre du Péloponnèse était tout empreint de l'adoration de ces divinités. « Tout ce canton, écrit Strabon [2] en parlant du district qui avoisine l'embouchure de l'Alphée, est plein de temples d'Artémis, d'Aphrodite et des nymphes, situés la plupart dans des bosquets qui sont toujours fleuris à cause de l'abondance des eaux. » Le nom que recevaient la plupart des nymphes arcadiennes, les représentations qu'on en donnait, les mythes racontés sur les rivières [3], indiquent avec évidence une divinisation des sources, des ruisseaux et des torrents du pays [4]. Il y eut sans doute une lutte entre le culte des fontaines et celui des dieux qui le supplanta; car elle est peinte sous des couleurs allégoriques, dans le dialogue que l'hymne homérique établit entre Apollon et la fontaine Telphuse [5].

Les Grecs des premiers siècles s'adressaient aux fleuves comme à des dieux: Agamemnon les invoque comme de grandes divinités, concurremment avec Zeus, la Terre, le Soleil; Achille consacra sa chevelure au fleuve

[1] Voyez surtout les fables racontées par Pausanias, VII, c. 18 et sq.

[2] Strabon, VII, p. 343.

[3] Telles sont les nymphes dont Pausanias vit le simulacre à Mégalopolis (Pausan., VIII, c. 31, § 2), et dans lesquelles Creuzer reconnait fort mal à propos des divinités d'initiation, quoique leurs noms ne se rapportent guère qu'à la qualité des ondes et au caractère des cours d'eau que ces nymphes personnifiaient (Cf. Guigniaut, *Relig. de l'antiquité*, t. II, part. II, p. 834).

[4] *Hymn. in Apoll.*, v. 241 et sq., 379 et sq.

[5] Homer., *Iliad.*, III, v. 276 et sq.: ποταμοὶ καὶ Γαῖα.

Sperchius[1]; Ulysse, dans l'île des Phéaciens, invoque comme un dieu puissant[2] la rivière qui s'offre sur ses pas. Le titre de prince (ἄναξ), qu'il lui donne, explique pourquoi, dans les traditions postérieures des Hellènes, les fleuves furent regardés comme les premiers princes qui avaient régné sur la contrée. Ces fleuves-rois n'étaient, disait-on, que les anciens monarques du pays. C'est ainsi qu'Inachus [3], Asopus [4], Eurotas [5], passaient pour avoir régné sur les cantons [6] qu'ils arrosent. Sybotas, roi de Messénie, ordonna que les rois, ses successeurs, offrissent tous les ans des sacrifices au fleuve Pamisus [7]. Même à une époque relativement moderne, plusieurs de ces fleuves continuèrent à recevoir les honneurs divins[8] : de ce nombre étaient le Céphise, adoré à Argos, avec les nymphes[9];

[1] Pausan., I, c. 37. De même, suivant la fable, Athéné avait donné au fleuve Céphée, fils d'Aleos, la chevelure de Méduse (Pausan., VIII, c. 23, § 3). Le même voyageur rapporte que la jeunesse de Phigalie allait, en certains jours, se couper les cheveux sur les bords du Néda, pour les lui consacrer.

[2] *Odyss.*, V, v. 445 et sq.

[3] *Ibid.*, v. 445, 450. Cette épithète était au reste donnée primitivement à tous les dieux, ainsi qu'on le voit par les vers d'Archiloque, de Simonide et des plus anciens poëtes grecs.

[4] Voy. Euripid., *Orest.*, v. 920. Apollod., II, 2, 1. Hygin., *Fab.*, 143.

[5] Les Platéens se donnaient pour ancêtres Asopus et Cithéron. (Pausan., IX, c. 1, § 2. Cf. Apollod., III, 12, 6.)

[6] Pausan., III, c. 1, § 2. Apollod., III, 10, 3.

[7] Pausan., IV, c. 3, § 6.

[8] Ælian., *Hist. var.*, II, 33. On immolait aux fleuves un taureau. Lucullus en sacrifia un à l'Euphrate, avant de le traverser, lorsqu'il était à la poursuite de Tigrane (Plutarch., *Lucull.*, 24, p. 277, edit. Reiske). En général, dans les expéditions militaires, on sacrifiait aux rivières avant de les traverser, afin de se les rendre favorables. C'est ce qu'on appelait διαβατήρια θύειν. (Voy. Fontenu, *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XII, p. 44.)

[9] Pausan., II, c. 20, § 5; Cf. I, c. 34, § 2. Le Céphise avait un temple près de celui de Zeus Soter.

l'Érymanthe, à Psophis [1]; l'Alphée et le Cladon, chez les Éléens [2]; l'Achéloüs, chez les Étoliens [3], l'Eurotas, l'Ilissus, à Athènes; le Pénée, en Thessalie [4]; le Scamandre, chez les Troyens [5]. Les Phrygiens adoraient les fleuves Méandre et Marsyas [6]. Les Grecs se représentaient presque tous ces fleuves sous une figure humaine [7].

Un symbolisme dont on ignore la date, mais qui remonte incontestablement à une époque déjà ancienne, personnifiait les fleuves par des divinités à cornes ou à tête de taureau [8], à forme de serpent [9]. L'Océan était aussi représenté avec des cornes de taureau [10]. Ces cornes figuraient le croissant de la lune, qui, dans les idées symboliques de l'antiquité, présidait à l'élément hu-

[1] Pausan., VIII, c. 24, §§ 1, 2.

[2] Pausan., V, c. 10, § 2. Pseudo-Plutarch., *De fluviis*, p. 38, édit. Hudson.

[3] Hésiode, dans sa *Théogonie* (v. 340), en fait le plus ancien des trois mille fleuves nés de l'Océan et de Téthys, et le frère de Dioné, associé en qualité d'épouse au Zeus de Dodone. Éphore nous apprend (ap. Macrob., *Saturn.*, V, 18) que chaque réponse donnée par Zeus dodonéen était accompagnée de la prescription suivante : « Sacrifiez à l'Achéloüs. »

[4] Voy. Maxim. Tyr., *Dissert.*, VIII, p. 131, 132, édit. Reiske.

[5] Δῖος Σκάμανδρος. (*Iliad.*, XII, 21.)

[6] Max. Tyr., *op. cit.*, p. 144.

[7] Ælian., *Hist. var.*, II, 33.

[8] Hésiode (ap. Strabon., IX, p. 424) dit en parlant du Céphise, qui coulait près d'Orchomène : Εἰλιγμένος εἶσι, δράκων ὥς.

[9] Voyez, pour de nombreux exemples, Ælian., *Hist. var.*, II, 33. Achéloüs est le fleuve qui, dans la Fable, nous apparaît le plus souvent avec des cornes symboliques. (Voy. Sophocl., *Trachin.*, v. 9. Strabon., X, p. 456. Cf. Euripid., *Ion.*, 1261 : Ὦ ταυρόμορφον ὄμμα Κηφισοῦ πατρός.) Un grand nombre de médailles représentent des fleuves avec les cornes ou la tête du taureau.

[10] Πόντον, Ὠκεανὸς ὃν ταυρόκρανος ἀγκάλαις ἑλίσσων κυκλοῖ χθόνα. (Euripid., *Orest.*, v. 1377-79.)

mide[1], ou faisaient allusion à l'impétuosité du taureau, que rappelle celle des flots[2]. Quant au serpent ou dragon, l'idée en avait été tout naturellement suggérée par le cours sinueux du fleuve[3]. Ce que j'ai dit plus haut du

[1] Voyez, à ce sujet, Pline, *Hist. nat.*, XX, 1 : « Aquas sole devorante, luna pariente. »

[2] Festus s'exprime ainsi : « Taurorum specie simulacra fluminum, i. e. cum cornibus, formantur, quod sunt atrocia ut tauri. » Il est dit de Diomède, dans l'*Iliade* (V, 88) : Θῦνε γὰρ ἂμ πεδίον ποταμῷ πλήθοντι ἐοικὼς χειμάῤῥῳ, ὅστ' ὦκα ῥέων ἐκέδασσε γεφύρας, etc. (Cf. Horat., *Od.*, II, 14, 25) : « Sic tauriformis volvitur Aufidus. » M. Preller remarque judicieusement (*Griech. Mythol.*, t. I, p. 340, note) que l'usage des cornes à boire peut avoir contribué à faire donner des cornes aux fleuves. (Voy. Hesiod., *Theog.*, 789. Apollon. Rh., *Argon.*, IV, 282.)

[3] Les Grecs se servaient du verbe ἕρπειν, ramper, pour exprimer l'écoulement d'un fleuve (Dionys. Perieg., v. 223). Voilà pourquoi l'Oronte avait jadis porté le nom de Δράκων (Malal., *Chronogr.*, II, p. 38, édit. Dindorf.). Procope développe l'origine de l'attribution de ce nom aux fleuves en parlant d'un fleuve de Bithynie qui était ainsi appelé (Δράκων). « Près de la ville, dit-il, coule un fleuve que les habitants appelaient Δράκων à raison de sa forme, car il déroule ses ondulations en tous sens, revient sur lui-même et précipite ses flots tantôt à droite, tantôt à gauche, et force ainsi ceux qui passent par cette route à le traverser plusieurs fois (Procop., *De œdificiis*, v. 2, p. 97, édit. G. Dindorf, t. III, p. 313). Par une image inverse, Virgile compare le serpent à un fleuve, et dit qu'il se contourne *in morem fluminis* (*Georg.*, I, 245). Sur deux médailles de Nicomédie, le fleuve appelé *dragon* est précisément représenté par cet animal (voyez un savant article de M. Cavedoni à ce sujet, *Bull. de l'Instit. archéolog. de Rome*, t. XII, p. 107, ann. 1840). Le fleuve Achéloüs, qui combattit avec Hercule, au sujet de Déjanire, prit la forme d'un serpent (Ovid., *Metamorph.*, IX, 8-68; Apollod., I, VIII, 1), δράκων ἑλικτός, comme dit Sophocle (Sophocl., *Trachin.*, v. 12); et le scholiaste ajoute que ce fleuve fut ainsi appelé διὰ τὸ σκολιὸν τῶν ῥευμάτων (Scholiast., *ad. h. l.*).

Le dragon qui gardait le jardin des Hespérides portait le nom d'une rivière du Péloponnèse, le Ladon (Hesiod., *Théogon.*; 333. *Schol. Apollon. Argonaut.*, IV, v. 1396), et fut placé au ciel comme le Nil et l'Éridan céleste (Eratosth., *Catast.*, 3; Hygin., *Poet. astron.*, II, 3; Cf. Völcker, *Mythische Geographie der Griechen und Rœmer.*, part. I,

serpent en lutte avec Apollon a déjà donné une notion suffisante du symbolisme auquel cette idée appartient.

Toutes ces croyances avaient laissé en Arcadie des vestiges ineffaçables. Le pays était plein de fables sur les

p. 66). Ce dragon Ladon représente donc un fleuve qui coulait dans le jardin des Hespérides. (Cf. Völcker, *loc. cit.*)

Plusieurs sources ou fontaines reçoivent, pour les raisons que je viens d'énoncer, des noms qui rappellent celui de dragon. Il y a encore à Corinthe une source appelée *Dragonera*, qui paraît être l'ancienne source Πειρήνη (voyez l'article de M. Westermann dans l'*Encycl. d'arch. class.* de Pauly, t. V). On donne à Malte presque le même nom, *Dragonara*, à une source qui sort avec fracas, dans la grotte appelée Chark-el-Hamien. Le peuple attribue ce bruit à la présence d'un dragon (Miége, *Histoire de Malte*, t. I, p. 136). L'énorme serpent commis, suivant la fable grecque, à la garde de la fontaine de Delphes, n'était autre que l'eau qui sort de la fontaine Arctias ou Dircé.

Une rivière du Dauphiné, dont le cours est fort sinueux, et qui se jette dans l'Isère, porte le nom de *Drac*, dragon. Ce nom a donné naissance à des idées symboliques et mythiques identiques avec celles que je viens de constater dans l'antiquité. On voit dans l'église Saint-Laurent de Grenoble deux énormes serpents à tête humaine avec cette inscription :

Lo serpent et lo dragon
Mettront Grenoble en savon.

C'est là, ainsi que l'a fait observer M. Champollion-Figeac (*Dissertation sur un monument souterrain existant à Grenoble*, in-4°, an XII, *Mag. encycl.*, 9ᵉ année, t. V, p. 442, 443), une allusion à l'emplacement de la ville située à l'embouchure du Drac et de l'Isère.

Suivant une croyance qui existait en France et en Angleterre au moyen âge, et qui s'est rencontrée jusque chez des tribus sauvages de l'Amérique du Nord, le serpent est chargé de veiller sur les eaux (*Mém. de Tanner*, trad. par Blosseville, t. II, p. 95). Un passage des *Psaumes* (CLXXIII, 13, 14) semble faire allusion à cette idée, qui avait cours aussi chez les Bouddhistes de l'Inde (voy. Stan. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-thsang*, p. 149). Les eaux sont habitées par certains esprits appelés dracs. Gervais de Tilbury dit qu'ils attirent les jeunes gens et les femmes (*Otia imperialia*, III, c. 85 ; Cf. Croker, *Fairy legends of Ireland*, t. I, p. 331), croyance encore répandue aujourd'hui dans le Quercy. Les Provençaux s'imaginaient jadis que les dracs habi-

amours des fleuves et des nymphes, sur celles de Pan et de ces déités[1]. Leur histoire, liée à leur culte[2], cachait sous le voile de l'allégorie l'hydrographie du Péloponnèse. Ces vestiges ne s'effacèrent même pas complétement après l'établissement du christianisme, et le naturalisme antique survécut dans les superstitions populaires. Encore aujourd'hui les Hellènes croient à l'existence d'un esprit des fleuves (τὸ στοιχειὸν τοῦ ποταμοῦ[3]), qui se manifeste parfois sous la forme d'un dragon, et cette superstition a passé chez les Dalmates[4].

Aux personnifications des fleuves se rattachent celles des montagnes, des forêts qui les recouvrent, des arbres qui composent les forêts, des vents qui y soufflent. Toute cette mythologie naturaliste s'est retrouvée chez la plupart des peuples placés dans les mêmes conditions topographiques que les premiers Grecs, et d'un génie analogue au leur; elle tient à l'influence exercée par les lieux sur les croyances, influence dont il a été question plus haut, et paraît avoir constitué presque partout la religion primitive.

Le culte des arbres et des bois appartient à une époque où le sol était couvert d'un manteau forestier beaucoup

taient dans les eaux du Rhône et se nourrissaient de chair humaine. *Faire le drac*, était une expression synonyme de faire autant de mal que l'on suppose au diable le désir d'en faire. (Du Cange, *Glossar. med. æv. latin.*, v° DRACUS. Millin, *Voyage dans le midi de la France*, t. III, p. 450, 451.)

[1] Voy. Pausan., VII, c. 22, et *passim*. Pan et les nymphes avaient des sanctuaires communs dans diverses autres contrées. (Cf. Pausan., X, c. 32.)

[2] Voy. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumskunde*, 2e édit., I, 71.

[3] Voy. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, t. II, 79.

[4] Cf. Sr Gard. Wilkinson, *Dalmatia and Montenegro*, t. I, 160, 161

plus épais qu'il ne l'est aujourd'hui [1]. Chez les Aryas, les arbres, les plantes sont adorés en commun avec les eaux et les montagnes, avec Indra, Varouna, Mitra, Agni, c'est-à-dire tous les grands dieux [2].

Les Arcadiens désignaient sous les noms de Dryades et Épiméliades les divinités des forêts [3], que les Grecs baptisaient ailleurs du nom de Napées [4]. Elles se rattachaient à la grande famille des nymphes. Le bûcheron n'osait frapper de sa hache les bocages qui leur étaient consacrés, persuadé que ces déesses habitaient sous leur ombrage. Leur existence était liée, suivant la croyance populaire, aux arbres de la montagne ou de la vallée [5].

Les vents furent aussi adorés par les populations primitives de la Grèce; mais leur culte, qui joue un si grand rôle dans le Rig-Véda, s'était singulièrement affaibli chez les Hellènes. Ils continuent sans doute à être personnifiés, mais on ne les invoque plus que par occasion et en

[1] Voyez mon *Histoire des grandes forêts de la Gaule*, p. 140 et suiv. Conférez aussi ce qui a été dit plus haut du culte des anciens Germains, des Alamans, des Slaves. La vénération des arbres sacrés et des forêts s'est rencontrée chez les Gallas (W. Com. Harris, *The Highlands of Æthiopia*, t. III, p. 48, 49, London, 1849). Les Vogoules, peuple de race finnoise, placent leurs idoles sur des arbres sacrés (Kupffer, *Voyage dans l'Oural*, p. 213). La même vénération existait chez les Abasghiens (Procop., *De bell. goth.*, IV, p. 471). Les anciens Lithuaniens reconnaissaient un dieu des bois sacrés, *Putscet* (Lasicz, *De diis Samagitarum*, p. 144).

[2] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, sect. V, lect. 4, h. XXI, v. 25; t. III, p. 113, sect. VIII, lect. 2, h. III, v. 8; t. IV, p. 281.

[3] Pausan., VIII, c. 4, § 2.

[4] Ναπαῖαι. Les Grecs leur donnèrent un grand nombre d'autres noms, tels que ἀγριάδες, ὑληωροί, αὐλωνιάδες. Mais tous ces noms ne paraissent pas remonter aux premiers temps de la Grèce.

[5] Homer., *Hymn. in Vener.*, v. 260 et seq.

certaines localités spéciales. Un autel leur était élevé à Thyia, chez les Delphiens[1]. A Titané[2], un autre existait en leur honneur, devant lequel le prêtre chantait des paroles magiques dont la composition était attribuée à Médée. Aristophane nous dit qu'on sacrifiait aux vents funestes des agneaux noirs[3]. Certains vents particuliers tels que Borée, Zéphyre, étaient l'objet d'une adoration plus fréquente[4].

Des divinités grecques, qui rappellent davantage les divinités védiques des vents, les Marouts, sont les Harpyes, si étrangement transformées ensuite par les Grecs. De même que ces personnifications auxquelles s'adresse sans cesse l'Arya, les Harpyes étaient ailées[5], et enlevaient l'âme au moment où, s'exhalant de la bouche du mourant, elle allait *se perdre dans l'atmosphère*[6]. Pour Homère, les Harpyes ne sont autre que les vents d'orage (θύελλαι[7]). Hésiode en fait encore la personnification des tempêtes qui désolent les mers et la terre[8]. A titre de divinités psychopompes, les Harpyes sont, comme les

[1] Herodot., VII, 178.

[2] Le prêtre sacrifiait sur cet autel la nuit, une fois tous les ans. (Pausan., II, c. 12, § 1.)

[3] Aristoph., *Ran.*, 847, *Schol. ad. h. l.* Cf. Virgil., *Æn.*, III, 117.

[4] Borée avait un temple sur l'Ilissus (Herodot., VII, 189; Cf. Pausan., VIII, c. 27, § 9). Zéphyre avait un autel sur la voie sacrée qui menait à Éleusis (Pausan., I, 37, § 1).

[5] Homer., *Odyss.*, I, v. 242. Cf. Hesiod., *Theogon.*, 267. Les Marouts sont comparés à des oiseaux. (Voy. Langlois, *Rig-Véda*, t. II, p. 252.)

[6] Voy. de Luynes, *Mémoire sur les Harpyes*, dans les *Annales de l'Instit. archéol. de Rome*, 1845, t. XVII, p. 1 et sq.

[7] *Odyss.*, XX, 70, 77. Le nom de Podargé (Ποδάργη), *aux pieds légers*, donné à une Harpye, tient au même symbolisme.

[8] C'est ce qu'indique les noms portés par ces divinités, Ocypetè et

Marouts, transformées en messagères du dieu du ciel (Διὸς κύνες), autrement dit en chiens de Zeus[1]; car le chien était, dans l'antiquité, l'animal emblématique du messager, et l'on a vu la chienne d'Indra, Sarameya, devenir l'Hermès messager des dieux[2].

Les Harpyes sont filles de Thaumas et d'une divinité des eaux[3], ou de Pontos et de la Terre[4]. Cette généalogie répond tout à fait à celle que le Véda donne aux Marouts, dont les parents sont Roudra et Prisni[5].

Il existe plusieurs autres divinités de la Grèce qui personnifiaient les vents : les Titans centimanes ou Hécatonchires, qui représentent quelquefois l'action violente des eaux[6]; les Tritopatores[7], personnifications des vents, pères des eaux[8], dont le culte remontait à Athènes à la plus haute antiquité, et qui offraient beaucoup d'analogie avec les Dioscures et les Cabires. Ces divinités rappellent

Aello (ὠκυπέτη, Ἀελλώ), c'est-à-dire *aux pieds rapides* et *tempêtueuse*. Le premier de ces noms est l'équivalent de *Podargé* (voy. *Theogon.*, 267). Il rappelle la prière de l'Arya : *Portez ici vos pas rapides.* (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 72.)

[1] Apollon., *Argon.*, II, 289. Servius, *ad Virgil. Æn.*, III, 209. Cf. Hygin., *Fab.*, 14.

[2] Voy. plus haut, p.

[3] Hesiod., *loc. cit.*

[4] Servius, *ad Virgil. Æn.*, III, 241.

[5] Prisni est la Terre déifiée (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 257), Roudra est le dieu de l'air, le dieu violent et terrible ; de même le nom de Thaumas (Θαύμας) annonce une personnification gigantesque et violente.

[6] Voy. *Schol. Hesiod. Theogon.*, v. 9.

[7] Voy. Suidas, v° Τριτοπάτορες.

[8] Ils étaient invoqués comme donnant la fécondité, parce que les vents étaient considérés comme la source de la vie : αὖραι ζωογόνοι (Pallad., *Epigramm.*, CXXII); πνοιαὶ ψυχοτρόφοι (Orph., *Hymn.*, XXXVIII, 22; *Geoponic*, IX, 3, 572); ἄνεμοι οὐ τὰ φυτὰ μόνον ἀλλὰ πάντα ζωογονοῦσι (Lobeck, *Aglaopham.*, p. 760). Les Tritopatores étaient, comme les Titans, fils du Ciel et de la Terre.

celles que l'on invoque dans le Rig-Véda, sous le nom de Tritsous, et qui sont aussi données comme des personnifications des vents [1].

Le culte des vents est intimement lié au naturalisme primitif dont la religion grecque montre à chaque pas des restes si frappants.

On le retrouve d'ailleurs chez une foule de populations insulaires et maritimes [2] encore à l'état sauvage [3].

L'adoration des montagnes, moins développée chez les Aryas [4], a laissé au contraire d'assez nombreux vestiges chez les Grecs. Cithéron passait pour un roi de

[1] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, p. 52, 54, 79, 80, 152.

[2] Le culte des vents et des montagnes était associé chez les Chinois à celui des cours d'eau (*Tcheou-li*, trad. édit. Biot, t. II, p. 86). Lorsque l'empereur passait en char sur une montagne, le cocher faisait un sacrifice au génie de la montagne (*Ibid.*, t. II, p. 249).

[3] Les anciens Finnois invoquaient aussi les vents comme des dieux, surtout ceux du sud et du nord. Ils adressaient aux vents froids des formules déprécatoires (Lencquist, *Specimen* cit.). L'évocation et la conjuration des vents se sont rencontrées chez une foule de peuples de l'Océanie (Moerenhout, *op. cit.*, t. I, p. 451), chez les Néo-Zélandais notamment (*Nouvelles annales des voyages*, t. XXII, p. 147). Voyez ce que Dumont d'Urville raconte, par exemple, des insulaires de Hogoleu (*Voyage au pôle sud et dans l'Océanie*, t. V, p. 327). Le prêtre y chantait, pour apaiser leur fureur, des paroles magiques. Quant au culte des montagnes, il existait et existe encore chez beaucoup de populations sauvages; par exemple, chez les habitants de l'ouest de Java ou de Sunda, qui appellent les dieux des montagnes *Gouriangs*, et leur donnent un roi sous le nom de Bujangga-Manik (*The Journal of the Indian archipelago*, 1850, March, p. 125). Les Hellènes et les Dalmates admettent encore l'existence d'esprits des montagnes et des rochers (voy. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, t. I, p. lxxij). Les insulaires de l'Océanie avaient aussi des dieux des vents et des vallées (Moerenhout, *Voyage aux îles océaniennes*, t. I, p. 451).

[4] «*Propices nous soient les montagnes.*» (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, p. 84.) Cette invocation est rare dans les hymnes védiques, où l'on invoque de préférence les montagnes célestes.

Platée[1]. Les monts Taygète et Cyllène étaient transformés en nymphes, et le second fut identifié plus tard avec l'une des Pléiades[2]; le mont Ida était personnifié de même sous la forme d'une nymphe[3]. Des nymphes spéciales, les Orestiades (ὀρεστίδες), ou Oréades (ὀρείαδες), présidaient aux montagnes[4], et furent données par les poëtes pour compagnes à Artémis[5].

Avec l'adoration des agents et des parties de la nature physique se combinait celle des morts. Le culte des âmes, et en particulier celui des âmes des ancêtres, est une des formes les plus générales et les plus antiques du sentiment religieux. On le rencontre chez les Chinois[6], au Tonkin[7],

[1] Pausan., IX, c. 1, § 2.

[2] Pseudo-Plutarch., *De fluviis*, p. 32, édit. Hudson.

[3] Apollod., I, I, 16.

[4] Cf. Servius, *ad Virgil. Æn.*, I, 500.

[5] Cf. Homer., *Iliad.*, VI, 420. Voyez ce qui est dit plus haut sur Cybèle et Bérécynthe.

[6] Voy. *Chouking*, trad. par le P. Gaubil, édit. Deguignes, p. 179, 183. Le culte rendu aux génies du ciel et de la terre, des étoiles, des montagnes et des rivières, constitue, avec celui des ancêtres, encore aujourd'hui le fondement de la religion de l'État en Chine. Quoique réduit à n'être plus qu'une institution sociale, il n'en a pas moins conservé son caractère tout primitif; c'est un culte sans images et sans prêtres. Chaque magistrat le pratique dans la sphère de ses fonctions, et l'empereur en est le patriarche (voy. Huc, *L'empire chinois*, t. II, p. 185, 186). Tout Chinois continue aujourd'hui à avoir, dans l'intérieur de sa maison, un lieu destiné à honorer les ancêtres (Huc, *op. cit.*, t. II, p. 232), et où la famille se rend pour faire les cérémonies prescrites par les rites, brûler des parfums, présenter des offrandes et faire des prostrations.

[7] Les Tonkinois sacrifient à leurs ancêtres quatre fois l'année. Ce peuple voit dans ses ancêtres des divinités secondaires qui surveillent et protégent les familles auxquelles elles ont appartenu, et qui ont d'autant plus de pouvoir que leur vie a été plus sainte. On leur érige des autels sur lesquels n'est placé aucun simulacre. (Voy. *Exposé statistique du Tonkin, de la Cochinchine, du Camboge*, etc., d'après la relation de

chez les Khonds de l'Inde [1], les indigènes de Sumatra [2], dans les îles de l'Océanie [3]. La haute antiquité de l'adoration des Pitris dans l'Hindoustan [4] montre que ce culte appartenait à la race aryenne. L'*achtaka* [5] fut porté en Europe par les émigrés asiatiques, et devint la source du culte des héros domestiques, qui se montre au berceau des sociétés grecque et latine [6], et qui ne cessa pas de subsister parallèlement à celui des dieux [7].

Les âmes ou esprits des ancêtres étaient adorés comme les protecteurs du foyer et du toit domestique, et voilà pourquoi leur culte offre une liaison assez étroite avec celui de Hestia. Les Grecs donnèrent à ces divinités le

La Bissachère, t. I, p. 274.) Le culte des morts est général dans l'empire d'Annam. (Gutzlaff, *On the Cochinchine empire*, ap. *Journal of Royal geographical Society of London*, 1849, vol. IX, part. II, p. 123.)

[1] Voy. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, 1843, t. VII, p. 189.

[2] Voy. Marsden, *Histoire de Sumatra*, trad. fr., t. II, p. 105. Les habitants de Sumatra révèrent les tombeaux et les esprits de leurs ancêtres qui y habitent, et ont pour ce culte une extrême dévotion. Rien ne pourrait les décider à s'éloigner des cimetières (*Crammat*) où reposent leurs aïeux.

[3] Les habitants des îles océaniennes adoraient les *Varoua-Taata*, esprits des femmes ou des hommes morts dans chaque famille (Moerenhout, *Voyage aux îles océaniennes*, t. I, p. 454). Ce culte se retrouve au Pérou dans l'adoration des *Malquis*, ou morts élevés au rang des dieux.

[4] Voici ce que dit le *Mahâbhârata* sur les *pitris*, ou âmes des ancêtres : « Les sacrifices faits par ceux qui entretiennent le feu éternel à la nouvelle et à la pleine lune sont pour les dévas et les pitris. Les dieux sont des pitris, et à cause de cela les pitris sont des dieux ; confondus en une seule nature, ils se montrent dans leur individualité aux jours de fête qui leur sont propres. » (Th. Pavie, *Fragments du Mahâbhârata*, Paolomaparva, p. 35.)

[5] C'est le nom sanscrit du culte rendu aux ancêtres.

[6] La loi des Douze Tables défend l'adoration des ancêtres.

[7] Les morts sont qualifiés par les Grecs de ἁγνοί, ἱεροί.

nom de ἑστιοῦχοι, ἐφέστιοι, ἑρκεῖοι, κτήσιοι [1], et les Latins ceux de *penates*, *lares*, qui expriment la même idée que ces deux dernières épithètes [2]. Le sacrifice aux ancêtres constituait le fondement du culte domestique et privé des anciens. Chez les Latins surtout, ce culte avait pris un caractère si auguste, qu'il était intimement lié à l'idée de famille et d'héritage; il rappelait en tout point le *Sraddha* indien [3].

Ce culte se liait à la croyance à la vie future, que nous voyons déjà nettement arrêtée aux temps homériques, et qui devait dès lors remonter aux premiers âges de la Grèce; en effet, l'origine védique, qui a été signalée pour la plupart des divinités grecques, se retrouve également quand on rapproche des images contenues dans le Véda plusieurs des légendes helléniques relatives à l'enfer. L'Odyssée fait régner Rhadamanthe, ou, pour lui donner son véritable nom, Rhadamanthys, sur les îles qu'habitent les morts [4]. Dans ce personnage qui porte la baguette [5], ainsi que l'indique l'étymologie de son nom, on reconnaît comme une autre forme de l'Hermès psycho-

[1] Cf. Eustath., *in Odyss.*, p. 1756, 20; 1814, 10.

[2] *Penates* de *penitus*, parce qu'ils occupaient le fond des demeures; d'où le nom de *penetrales* que leur donnent les poëtes. (Cic., *De nat. deor.*, II, 27.) *Lares*, c'est-à-dire maîtres, seigneurs, d'où *lares domestici*, *familiares*, *privati*.

[3] Le sraddha est une cérémonie religieuse qui a pour but de faciliter aux âmes des morts l'accès du ciel, et, en quelque sorte, de les déifier. (Voy. Loiseleur-Deslongchamps, *Lois de Manou*, trad. franç., p. 24.)

[4] *Odyss.*, IV, 564. Rhadamanthys (Ῥαδάμανθυς) reçoit l'épithète de blond (ξανθὸς).

[5] Ce nom est dérivé de ῥάδαμνος, *verge*, *baguette*; et Rhadamanthe paraît en effet presque toujours avec un sceptre, c'est-à-dire une baguette, à la main: Ψυχὴ δὲ σκῆπτρον Ῥαδαμανθύος ἀμφιπολεύει. (*Monum. regill. Marcell.*, v, 47, p. 42, edit Fiorillo.)

pompe représenté ayant à la main une baguette avec laquelle il conduit les âmes [1]. Ce Rhadamanthe-Hermès offre dans sa physionomie générale une ressemblance incontestable avec Yama, le dieu des morts, le Pluton des Aryas [2].

Sans doute tout le cortége de légendes qui s'attachèrent plus tard à Rhadamanthe, et où il est donné pour frère de Minos [3], résulte d'additions relativement modernes, mais le fond du mythe avait été, selon toute vraisemblance, apporté de l'Asie; il se sera naturalisé en Grèce, comme tant d'autres souvenirs de la mythologie védique. L'idée de l'île des bienheureux, sur laquelle je reviendrai au chapitre IV, appartient vraisemblablement, par ses racines, au même ordre de traditions. Les Pélasges et les autres tribus qui peuplaient originairement la Grèce, associèrent sans doute aux notions sur la vie future, qui leur étaient communes avec les Aryas, cet ensemble de fables qui se retrouvent chez toutes les populations barbares, et tendent à faire de l'autre vie une copie de celle que nous menons ici-bas [4].

Les Pélasges et les populations primitives de la Grèce n'avaient ni temples ni grands édifices réservés au culte. Voulaient-ils sacrifier, ils entouraient d'une enceinte le lieu où ils voulaient présenter leur offrande aux dieux. Les

[1] Χρυσόρραπις. (*Odyss.*, V, 47; X, 277, 331. Homer., *Hymn. in Mercur.*, passim.)

[2] Voyez, pour le développement de cette idée, F. Windischmann, *Ursagen der arischen Völker*, p. 16 (Munich, 1852, in-4°).

[3] Homer., *Iliad.*, XIV, 322. Apollod., III, 1, 2. Pindar., *Olymp.*, II, 137.

[4] De même, chez les Samogitiens, les parents du défunt invitaient son âme à assister à leurs festins, et ils prêtaient à ces âmes des besoins tout semblables à ceux que nous avons sur la terre. (Lasicz, *De diis Samagitarum*, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. I,

Aryas en agissaient de même, et ce que ceux-ci nommaient *védi*, les Grecs l'appelaient *témenos* (τέμενος), c'est-à-dire lieu réservé, enclos [1]. Et ce fut dans ces enceintes sacrées que s'élevèrent plus tard les premiers temples.

Voulaient-ils consacrer plus spécialement un sanctuaire aux dieux, les premiers peuples de la Grèce choisissaient une grotte (σπήλαιος), un bois (ἄλσος), qui ne tardaient pas à être représentés comme la demeure choisie par la divinité [2]. Plusieurs des bois saints qui subsistaient au temps de Pausanias remontaient aux âges primitifs; de ce nombre était, à Phlionte, le bois de cyprès consacré à la déesse Ganyméda ou Hébé [3]. Parfois même les Pélasges n'élevaient aucun sanctuaire, et adoraient leurs dieux en plein air; ils choisissaient, dans ce cas, la cime des montagnes, comme les peuples de race sémitique [4]. Quelques-unes des grottes consacrées aux

p. 148 et sq.) Même fait s'observait chez les Scandinaves et les anciens Germains. (Voy. W. Müller, *Geschichte und System der altdeutschen Religion*, p. 393 et sq.)

Consultez à ce sujet C. W. Flügge, *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit*, t. I et II (Leipzig, 1794.)

[1] De τέμνω, séparer par une limite.

[2] De même, chez les Samogitiens, les parents du défunt invitaient son âme à assister à leurs festins, lui supposant des besoins tout semblables à ceux que nous avons sur la terre. (Voy. Lasicz, *De diis Samagitarum*, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. I, p. 148 et sq.)

[3] Pausan., II, c. 13, § 3. Le culte d'Hébé, à Phlionte, devait remonter aux temps antéhomériques, car le nom de Ganyméda que recevait la déesse avait cessé d'être usité, et était remplacé par celui d'Hébé, depuis Homère. Le bois de cyprès consacré en Crète à Zeus, et dont les arbres étaient d'une grande beauté, paraît avoir été aussi fort ancien. (Platon, *Leges*, I, 2.)

[4] Les Arabes du désert, ainsi que les premiers Hébreux, sacrifiaient de préférence sur les lieux élevés. (Voy. Duboys-Aimé, *Mémoire sur*

dieux dans ces temps primitifs subsistèrent longtemps après qu'on eut commencé à élever des temples, à bâtir des sanctuaires. De ce nombre étaient l'antre Corycien, consacré près du Parnasse à Pan et aux nymphes [1], l'antre consacré à Zeus, en Crète [2], celui de Dionysos, à Naxos [3], de Déméter la Noire, en Arcadie [4], et celui de Rhéa, sur le mont Thaumasion [5]. Il n'y avait originairement d'autre sanctuaire à Dodone que l'ombrage des chênes sacrés [6]; à Delphes, le temple primitif était fait de branches de laurier [7]; le temple d'Athéné, à Athènes, dont on attribuait la construction à Danaüs, et que fit rebâtir Cléobule [8], ne pouvait être qu'une construction de ce genre. En Crète, on ne faisait pas remonter au delà

les tribus arabes des déserts de l'Égypte, dans la *Description de l'Égypte*, État moderne, t. I, p. 589.)

[1] Pausan., X, c. 32, § 5.

[2] Porphyr., *De antr. Nymph.*, 20. Platon, *Leges*, I, 2.

[3] *Ibid.*

[4] Pausan., VIII, c. 42, § 1.

[5] Pausan., VIII, c. 36, § 2. Cette Rhéa arcadienne semble avoir été originairement la déesse terrestre Maïa, qui, au dire des Arcadiens, habitait dans une caverne du mont Cyllène. Rhéa était du reste, ainsi que Cybèle, adorée dans des antres. Cet usage pouvait tenir à la croyance que les dieux habitent les cavernes, croyance que l'on a rencontrée chez divers peuples, notamment chez les Patagons (Cf. Fitzroy, *Narrative of the surveying voyage of Adventure and Beagle*, t. II, p. 161). On voit notamment le vieux dieu pélasge, Hermès, recevoir l'épithète de σπηλαίτης, *habitant des cavernes* (Stephan. Byzant., v° Σπήλαιον), et celle de *corycien*, κωρυκιώτης, de l'antre corycien où on le faisait résider.

[6] Pausan., I, c. 17, § 5.

[7] Pausan., X, c. 5, § 5. Cf. X, c. 32, § 4. Une tradition faisait, il est vrai, remonter la construction du temple de Dodone à Deucalion (Plutarch., *Pyrrhus*, § 1, p. 715, edit. Reiske); mais il est évident qu'on avait transporté à l'époque pélasgique l'existence d'un hiéron qui n'avait remplacé le sanctuaire primitif que beaucoup plus tard.

[8] Diogen. Laert., lib. I, p. 62.

d'Épiménide la construction des premiers temples (ἱερά [1]).

Les autels n'étaient, dans le principe, que des tertres, des mottes de gazon (*cespites* [2]), que l'on dressait généralement dans les endroits élevés, de façon qu'on pût les découvrir de loin [3]. Tels s'offraient encore, aux temps les plus florissants de la Grèce, l'autel de Zeus Lycæos, en Arcadie, et celui de Zeus Clarios, chez les Tégéates [4]. D'autres autels, comme l'ancien autel de la Terre, à Olympie, étaient faits de la cendre des victimes (τέφρα [5]). L'autel de Zeus, dans la même ville, celui d'Apollon Spondius [6], et les autels appelés ἐσχάρα par les Athéniens [7], n'étaient pas autrement construits. On élevait aussi, en l'honneur des dieux, des monceaux de pierres que l'on continua, dans le Péloponnèse, à accumuler sur les bords des chemins, en l'honneur d'Hermès, et, sur les rivages [8], en l'honneur de Poséidon.

Les tombeaux étaient de même de simples tertres, des mottes placées d'ordinaire au voisinage des villes, comme le tombeau de Car, à Mégare [9], et celui d'Epopeus, à

[1] Diogen. Laert., lib. I, p. 79.

[2] Servius, *ad Æn.*, XII, 119.

[3] Ἐν σκοπιῇ. Voy. Homer., *Hymn. III in Vener.*, v. 100.

[4] Pausan., VIII, c. 53, § 9.

[5] Pausan., V, c. 13, § 5.

[6] Pausan., IX, c. 11, § 5.

[7] Les autels faits de cornes (κεράτων), tels que celui de Délos (Plutarch., *Thes.*, § 21, p. 43, edit. Reiske), paraissent remonter aussi à une haute antiquité. Suivant Pollux (*Onom.*, I, 7, 8), l'ἐσχάρα était le nom donné aux autels où l'on sacrifiait aux héros, sans doute parce qu'on avait conservé dans leur culte les formes primitives.

[8] Strabon., VIII, p. 343. Ces tas de pierres s'appelaient pour cette raison ἑρμαῖον. (Cf. *Etymol.*, *magn.*, s. h. v. Cf. Eustath., metrop. Thess., *ad. Stylit. quemd. Thess.*, p. 184, § 17, édit. Tafel.)

[9] Pausan., I, c. 40, § 5.

Sicyone [1], ou ils étaient formés par des amas de pierres, comme les *alamat* [2] des Arabes.

Ce caractère primitif du culte des Pélasges, si simple, si grossier, s'est rencontré chez toutes les populations venues, comme eux, de l'Asie en Europe, et sortant du même berceau que les Aryas : par exemple, chez les Gaulois [3], les Germains [4], les Esthoniens et les Livoniens [5]. Tous ces peuples adoraient leurs divinités au pied des chênes, dans les bois, dans la solitude des vallées, et élevaient simplement en leur honneur des pierres grossières ou des tertres gazonnés.

Les arts n'étaient pas assez avancés chez les Pélasges, pour qu'ils pussent faire des statues de leurs dieux. La forme grossière et tout à fait primitive des plus anciens simulacres divins de la Grèce [6] ne nous permet pas de

[1] Pausan., II, c. 11, § 2.

[2] *Alamat*, c'est-à-dire *marques* (voy. *The Journal of the Asiatic Society of Great Britain*, t. VIII, p. 357). Dans les déserts de l'Égypte, les Arabes indiquent par des tas de pierres le lieu de la sépulture des voyageurs qui meurent en chemin. (Cf. J.-J. Rifaud, *Tableau de l'Égypte et de la Nubie*, p. 125.)

[3] Voy. K. Barth, *Ueber die Druiden der Kelten und die Priester der alten Teutschen* (Erlangen, 1826), p. 92 et suiv.

[4] Voy. W. Müller, *Geschichte und System der altdeutschen Religion*, p. 69 et sq., 131 et sq.

[5] Voy. J.-L. von Parrot, *Versuch einer Entwicklung der Sprache, Abstammung, Geschichte und Mythologie der Liwen, Latten, Eesten*, t. I, p. 297 et sq. (Stuttgard, 1828).

[6] M. Ed. Gerhard a donné dans son mémoire, *Ueber das Metroon zu Athen* (*Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1849, p. 490), d'après les monuments, la figure de plusieurs de ces anciennes idoles, et notamment celle du dieu d'Iasos en Carie, de la déesse de Myra, en Lycie, de l'Aphrodite de Paphos, de la déesse de Julia Gordus en Lycie.

Cf. ce qui a été dit plus haut au sujet des statues d'Hermès.

supposer que les images des dieux pélasgiques fussent moins informes, moins dépourvues d'art[1].

Ces images se réduisaient ordinairement à de simples pierres brutes, comme la pierre que l'on donnait à Hyette, en Béotie, pour une antique image d'Hercule[2], ou du moins à des blocs simplement équarris, tels qu'étaient les trente pierres adorées à Phares[3] sous le nom de divinités, et qu'on voyait près de la statue d'Hermès, ou tels qu'était encore l'image de Zeus *Téleios*, à Tégée[4]. Ces pierres étaient quelquefois allongées en colonnes, comme le simulacre de Zeus *Meilichios*, à Sicyone[5], ou celui d'Apollon *Agyeus*, qui se voyait sur les montagnes d'Ambracie[6]. Le soin que le superstitieux de Théophraste[7] prend d'oindre les pierres des carrefours, les génuflexions qu'il fait devant elles, étaient un reste de l'antique litholatrie.

Plus souvent les idoles étaient de grossiers troncs d'arbres, semblables à ceux que portaient les habitants de Platée, dans les Dédalies[8], de simples pièces de bois telles que celles qui, disposées en parallélogramme, représentaient, à Sparte, les Dioscures[9], et le simulacre de Héra à Samos.

[1] Zoega, *De Obeliscis*, 226 et suiv.

[2] Pausan., IX, c. 24, § 3.

[3] Pausan., VII, c. 22, § 2. Pausanias observe ici que ces pierres brutes étaient les anciens simulacres des Grecs.

[4] Pausanias (VIII, c. 48, § 4) donne à cette statue l'épithète de τετράγωνον.

[5] Lucian., *De dea syr.*, 16. Cf. Böttiger, *Ideen zur Kunst-Mythologie, her. von Sillig*, II, p. 135.

[6] Pellerin, P. et V., 1, 12, 1. Cf. E. Gerhard, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 285.

[7] Theophr., *Char.*, 16.

[8] Pausan., IX, c. 3, § 2. Euseb., *Præp. evang.*, III, 1. Ces idoles grossières, ou δαίδαλον, avaient valu leur nom à la fête. On allait les tailler dans une forêt de chênes voisine d'Alalcomène.

[9] Plutarch., *De amor. fatr.*, 1. Ces antiques images des Dioscures portaient le nom de δόκανα, c'est-à-dire, *pieux*.

A cette classe[1] appartenaient les ξόανα, idoles informes faites de morceaux de bois grossièrement taillés, comme l'Athéné consacrée dans l'acropole d'Athènes[2], et que son antiquité fit tenir plus tard, ainsi que quelques idoles du même genre, pour tombée du ciel[3], ou comme la statue d'Ilithye, qu'Erysichthon passait pour avoir consacrée à Délos[4], ou encore comme celle d'Orphée, placée sur le Taygète, et qu'on faisait remonter aux Pélasges[5].

Ces idoles étaient généralement portatives, et les premiers Grecs les emportaient avec eux, comme Laban emportait ses idoles[6]. Lorsque les premiers linéaments de l'art commencèrent à apparaître, elles n'offraient encore que des assemblages bizarres de traits humains et de formes empruntées aux animaux, des figures fantastiques. Tels étaient le Zeus à trois yeux, d'Argos[7]; l'Eurynome, dont l'image se voyait dans un temple près de Phigalie, et qui représentait une femme à queue de poisson liée avec une chaîne d'or[8]; la Déméter arcadienne à tête et à crinière de cheval, dont il a été question plus haut[9]. Ces idoles étaient aussi parfois de simples barres ou des tiges de

[1] Clem. Alex., *Cohort. ad gent.*, p. 40.

[2] Pausan., I, c. 27, § 1.

[3] On les appelait pour cette raison διοπετής ou διιπετής. Cf. Euripid., *Iphig. Taur.*, v. 977.

[4] Pausan., I, c. 18, § 5.

[5] Pausan., III, c. 20, § 5.

[6] ξόανον τῆς Ἀρτέμιδος πανταχοῦ συμπεριαγόμενον (Plutarch., *De virtut. mulier.*, p. 273). Cf. les paroles d'Énée à son père (*Æn.*, II, v. 717).

[7] Pausan., II, c. 24, § 5.

[8] Pausan., VIII, c. 41, § 5.

[9] Pausan., VIII, c. 42, § 9.

finnoises ne connaissent pas d'autres idoles [1]. On retrouve chez les Indiens de l'Amérique du Nord des simulacres aussi grossiers [2]; seulement, à mesure que les populations deviennent moins sédentaires, ces dieux prennent une forme plus portative, ils se réduisent aux proportions de ces *gris-gris* qu'ont les nègres, de talismans, d'amulettes, afin que chacun puisse emporter avec lui ses dieux [3].

Le culte des Pélasges était aussi simple que leur mythologie. Les Pélasges, dit Hérodote [4], sacrifiaient autrefois aux dieux toutes les choses qu'on peut leur offrir. Quelques libations, l'offre des prémices des champs, voilà à quoi devait se réduire leur culte, car c'est à cela qu'il se réduit chez les populations primitives [5].

Toutefois, comme chez presque tous les peuples sauvages de l'Océanie et de l'Afrique [6], comme chez les

[1] Cf. Ad. Erman, *Reise um die Erde*, t. II, p. 320 et suiv.; Kupffer, *Voyage dans l'Oural*, p. 213.

[2] Les Knisteneaux portaient toujours dans leur havresac un morceau d'écorce de hêtre qui recouvre une figure sculptée d'environ huit pouces de long et enveloppée d'une bande d'étoffe rouge et bleue. (Mackenzie, *Voyage dans l'Amérique septentrionale*, t. I, p. 258, Paris, 1802).

[3] Chaque *gris-gris* a, chez les nègres de la Sénégambie, sa destination particulière, sa vertu spéciale. (Raffenel, *Voyage dans l'Afrique occidentale*, p. 91.)

[4] Herodot., lib. II, 52 : Ἔθυον δὲ πάντα πρότερον οἱ Πελασγοὶ θεοῖσι ἐπευχόμενοι.

[5] C'étaient des libations aussi simples que celles des nègres de l'Aschantie, qui, en buvant, répandent quelques gouttes de liqueur comme une offrande aux fétiches (Bowdich, *Voyage dans les pays d'Aschantie*, p. 581, trad. franç.). A Phigalie, on n'offrait à Déméter la Noire, dont le culte remontait à l'époque pélasgique et où l'on observait les anciens rites, que des fruits, notamment des raisins, des rayons de miel, et des toisons de brebis. (Pausan., VIII, c. 42, § 5.)

[6] Les sacrifices humains existent chez les Khonds de l'Hindoustan, qui immolent des hommes à la déesse Terre (*Tari-Pennu*) (Macpherson,

Gaulois[1], les Phéniciens[2], les anciens Mexicains[3], et aussi chez les Aryas[4], des sacrifices humains déshono-

Account of the religion of the Khonds, dans le *Journ. of the Asiat. Society of Great Britain*, vol. XIII, p. 243). Les Kayans de l'île de Bornéo sacrifient des prisonniers, mais seulement à l'occasion de la mort d'un de leurs rois ou de son avénement (*The Journal of the Indian archipelago*, févr. 1849, p. 145). Le même usage existe chez les Dayaks, par la raison qu'ils croient que les prisonniers immolés deviennent dans l'autre monde les esclaves des chefs sur la tombe desquels ils ont reçu la mort (*Journal cité*, juill. 1847, p. 31). Les sacrifices humains étaient fort répandus dans toute l'Océanie, où ils étaient accompagnés de rites cruels (Moerenhout, *Voyages aux îles du Grand Océan*, t. I, p. 510 et suiv.). Les chefs immolaient quelquefois aux esprits ou *atouas*, leurs meilleurs amis.

Le major Corn. Harris nous apprend que les sacrifices humains sont encore aujourd'hui fort communs dans l'État de Zingéro. Quand un marchand apporte des esclaves d'une contrée, il jette invariablement dans le lac *Umo* la plus belle des femmes esclaves comme offrande propitiatoire au Génie des eaux. Une grande partie de la population sacrifie ses premiers-nés (voy. W. Cornwallis Harris, *The Highlands of Æthiopia*, t. III, p. 58). Ces rites barbares existaient aussi chez certaines tribus arabes (voy. Evagrius, *Hist. eccles.*, VI, 22).

[1] Sopater de Paphos (ap. Athen., *Deipn.*, IV, c. LI, p. 161) nous dit que les Gaulois immolaient les captifs faits à la guerre. « *Gentes superbæ, superstitiosæ*, écrit d'eux Pomponius Méla (II, 2), *aliquando etiam immanes adeò ut hominem optimam et gratissimam diis victimam cæderent.* » Cf. Cæsar., *De bello Gallic.*, VI, 16. Lucan., I, 445 et sq. En Irlande, au temps de l'arrivée de saint Patrice, on sacrifiait les premiers-nés à l'idole *Crom-Cruach*, qui était couronnée d'or. Le lieu de cet horrible sacrifice portait le nom de *Magh-Sleacth*, c'est-à-dire la place du massacre (voy. Moore, *History of Ireland*, t. I, p. 18; Cf. *Collectio de reb. Hibern.*, n° XI, p. 388). Hérodote (IV, 59) nous apprend que les Scythes sacrifiaient aussi à leurs dieux les prisonniers.

[2] Cf. Euseb., *Præp. evang.*, IV, 17.

[3] Voyez, sur les sacrifices humains des Mexicains, Michel Chevalier, *La civilisation mexicaine avant Fernand Cortez*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1845, t. LXIII, p. 1002 et suiv.).

[4] Voy. H.-H. Wilson, *On the sacrifice of human beings as an element of the ancient relig. of the India*, dans le *Journal de la Société asiatique de la Grande-Bretagne*, vol. XIII, p. 96 et suiv. Ces hor-

raient ce culte simple et naïf. L'existence de pareils sacrifices chez ce dernier peuple en particulier, tend à faire supposer que les populations grecques avaient apporté de l'Asie ce rite sanguinaire.

Une légende populaire de l'Arcadie[1] disait que Lycaon avait été changé en loup pour avoir sacrifié un enfant à Zeus. Dans ce conte, il est aisé de reconnaître le souvenir des libations de sang humain qui se faisaient sur l'autel du dieu du Lycée. Longtemps la peine de mort fut prononcée contre tout autre que le prêtre qui entrerait dans le temple de cette divinité, sans doute parce qu'à l'origine, le prêtre sacrifiait le premier étranger qui franchissait ce seuil sacré. En Laconie, Lycurgue avait, disait-on[2], aboli les sacrifices humains qu'on offrait à Artémis Orthia, et remplacé ces rites féroces par d'autres, il est vrai, presque aussi inhumains. On fouettait jusqu'au sang les enfants, afin de plaire à la cruelle déesse[3]. Le culte de l'Artémis taurique était aussi ensanglanté par des immolations semblables, immolations dont le souvenir se conservait dans la légende d'Iphigénie[4]. En Crète, d'après une tradition rapportée par Istros, les Curètes avaient immolé jadis des enfants à Cronos[5]. En Attique,

ribles usages se sont conservés chez diverses tribus de l'Hindoustan, notamment dans le pays de Djynta, à l'est du Bengale. (Voy. *Annales des voyages*, t. XV, p. 368.)

[1] Pausan., VIII, c. 2, § 1. Cf. Schol. Pindar., *ad Olymp.*, VII, 153, t. XIII, p. I, p. 98.

[2] Cf. Plutarch., *Quæst. Græc.*, § 39, p. 229. Wytt. Porphyr., *De abstinent.*, II, 57.

[3] Pausan., III, c. 16, § 7. Toutefois Plutarque assigne à cet usage barbare une origine plus récente (*Aristides*, § 17, p. 520, edit. Reiske).

[4] Voy. K. O. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 391.

[5] Ap. Porphyr., *De abstinent.*, II, 56, et Euseb., *Præp. evang.*, IV, p. 156.

l'abolition de ce culte barbare remontait déjà à un âge reculé, et Cécrops était représenté comme ayant substitué aux sacrifices de victimes humaines, en l'honneur de Zeus Hypatos, l'offrande des gâteaux appelés πέλανοι[1]. Toutefois nous voyons encore Léos à Athènes sacrifier ses deux filles, sur une réponse de l'oracle qui lui disait que cet horrible sacrifice était nécessaire au salut de l'État[2]. Dans le Péloponnèse, ces sacrifices subsistaient, quoique moins fréquents, au temps de la guerre de Messénie, puisque l'oracle de Delphes, rapporté par Tisis[3], prescrivit aux Messéniens de sacrifier une vierge de la race d'Æpytus[4]. A la suite du sacrilége de Ménalippos et de Comaetho, qui s'étaient livrés à leurs désirs amoureux dans le temple d'Artémis Triclaria, la pythie ordonna d'immoler les deux coupables et de sacrifier tous les ans, à la déesse, un jeune garçon et une jeune fille remarquables par leur beauté[5]. En Béotie, le même oracle prescrivit un sacrifice semblable pour apaiser la colère de Dionysos-Ægobolos irrité du meurtre de son prêtre[6]. On montrait encore à Delphes, au temps de Pausanias[7], la table sacrée sur laquelle le prêtre d'Apollon avait, assurait-on, immolé Triptolème, fils d'Achille; et l'*Iliade* nous représente ce héros apaisant les mânes de son ami Patrocle par un pareil sacrifice[8]. Les artistes anciens se plurent à représenter ce sujet, aussi célèbre

[1] Pausan., VIII, c. 2, § 1.
[2] Pausan., I, c. 5, § 2. Suidas, v° Λεωκόριον. Diod. Sic., XV, 17.
[3] Ælian., *Hist. var.*, XII, 28. Cicer., *De nat. deor.*, III, 19.
[4] Pausan., IV, c. 9, §§ 2, 3.
[5] Pausan., VII, c. 19, §§ 2, 3.
[6] Pausan., IX, c. 8, § 1.
[7] Pausan., X, c. 24, § 5.
[8] *Iliad.*, XXIII, 175, 176.

que pathétique[1]. Les dernières traces de ces rites horribles paraissent avoir disparu vers le milieu du IVe siècle avant notre ère; c'est ce qui résulte de l'anecdote rapportée par Plutarque, au sujet du songe de Pélopidas. Ce grand capitaine s'étant endormi dans sa tente, crut voir les filles de Scédasus fondre en larmes sur leur tombeau et charger de malédictions les Spartiates; en même temps Scédasus lui apparut et lui ordonna d'immoler à ses filles une jeune vierge rousse, s'il voulait remporter la victoire sur les ennemis. Pélopidas trouva cet ordre cruel et criminel[2], tant un pareil sacrifice était alors en désaccord avec les habitudes des Grecs. Et c'est ce qui nous est d'ailleurs confirmé par la réflexion que fait Plutarque, à propos de l'extrême frayeur que causa à Rome l'apparition des Gaulois. Cet effroi fut tel, dit-il, que quoique n'ayant jamais admis dans leurs coutumes et leurs mœurs rien de barbare et d'étranger, suivant en cela surtout les opinions des Grecs et imitant la douceur de leur culte[3], ils enterrèrent vivants, d'après certains oracles des livres sibyllins, deux Grecs et deux Gaulois dans le *Forum boarium*.

Pélopidas, sitôt son réveil, se hâta d'aller faire part aux devins et aux chefs de l'armée de sa funeste vision. Les uns lui conseillèrent de ne pas négliger cet avis et d'obéir à l'ordre de Scédasus; ils alléguèrent les anciennes histoires de Ménœcée, fils de Créon, de Macaria, fille d'Hercule, et de plus récentes, comme celle du sage Phé-

[1] Voy. Raoul Rochette, *Achilléide*, pl. XX, XXI.

[2] Δεινοῦ δὲ καὶ παρανόμου τοῦ προστάγματος αὐτῷ φανέντος. (Plutarch., *Pelopidas*, § 21, p. 366, Reiske.)

[3] Ἀλλ' ὡς ἔνι μάλιστα ταῖς δόξαις Ἑλληνικῶς διακείμενοι καὶ πρᾴως πρὸς τὰ θεῖα, etc. (Plutarch., *Marcellus*, § 3, p. 404, edit. Reiske.)

récyde qui avait été mis à mort par les Lacédémoniens, et dont les rois de Sparte gardent soigneusement la peau, sur l'ordre de quelque oracle ; celle de Léonidas, qui se dévoua à la mort pour le salut de la Grèce, puis celle de Thémistocle qui, avant la bataille de Salamine, immola trois prisonniers à *Dionysos Omestès*, sacrifices justifiés par les grands succès qui les suivirent ; enfin ils rappelèrent le sacrifice bien connu d'Iphigénie.

Ce discours nous montre comment, de temps en temps, la superstition ramenait ces rites sanglants qu'on ne trouve guère en vigueur qu'aux âges héroïques. Un avis contraire s'éleva avec force, s'appuyant sur des raisons qui prouvaient tout le progrès qu'avaient fait les idées religieuses chez les Grecs. Quoiqu'il nous transporte fort loin de l'époque qui nous occupe, je le rapporterai ici, afin de faire juger de ce qu'avaient été auparavant les croyances : « On alléguait qu'un sacrifice si barbare et si criminel ne pouvait être agréable à des êtres d'une nature supérieure et meilleure que la nôtre ; que ce n'étaient pas des Typhons, des Géants qui nous gouvernent, mais le père des dieux et des hommes ; qu'il y avait de l'impiété à s'imaginer que des êtres divins aimassent le sang et le carnage, que les supposer ainsi était impossible et absurde [1]. » Le devin Théocrite trouva moyen, par un de ces stratagèmes si ordinaires aux gens de son espèce, de faire prévaloir cet avis, tout en ayant l'air de respecter l'ordre de Scédasus. Une cavale rousse qui s'offrit à Pélopidas en ce moment fut indiquée par le devin comme la vierge que Scédasus avait désignée, et son sang apaisa les ombres de ses filles [2].

[1] Plutarch., *Pelopidas*, loc. cit.

[2] De même, chez les Aryas, les sacrifices humains devinrent de plus

Ces sacrifices humains avaient généralement pour objet des expiations. On cherchait à apaiser par du sang le courroux supposé des dieux. La crainte qu'on en avait a été constamment en effet le mobile principal du culte, et il est à remarquer que les peuples enfants ont toujours honoré plutôt les divinités malfaisantes que les bienfaisantes. N'ayant rien à redouter de celles-ci, ils tournent toutes leurs prières et leurs offrandes vers les divinités dont il est plus difficile de se concilier la faveur [1].

Les fêtes des Pélasges devaient être, comme celles des premiers Hellènes et de tous les peuples dont la religion repose sur le naturalisme, des réjouissances à l'occasion des phénomènes annuels liés à la production des biens de la terre. Ce caractère agraire, si visible dans les fêtes de la Grèce, et qui se retrouve dans les fêtes des Égyptiens [2], comme il s'observe encore chez une foule de peuples sauvages [3], devait appartenir aux orgies des Pélasges, bruyantes et désordonnées, ou graves et

en plus rares, et ne se reproduisirent bientôt plus que dans des cas exceptionnels. (Voy. mon *Essai hist. sur la religion des Aryas*, dans *Rev. arch.*, X, p. 149.)

[1] Ce sentiment s'est rencontré, en effet, chez une foule de peuples sauvages. Les Dayaks de Bornéo adressent par ce motif surtout leur culte aux dieux mauvais (*Tellopapa*) (*The Journal of the Indian archipelago*, juillet 1847, p. 23), et les Malgaches ont les mêmes idées. (Voy. Leguével, *Voyage à Madagascar*, édit. Froberville, II, p. 120.)

[2] Je reviendrai sur ce sujet au chapitre XVII, en parlant de la religion des Égyptiens.

[3] La plupart des fêtes des Hindous ont pareillement une origine agraire et sont destinées à célébrer les récoltes et les travaux agricoles. Chez les anciens Péruviens, les fêtes avaient le même caractère; elles étaient presque toutes rattachées à la culture du maïs, en célébraient les différents degrés de croissance, la maturité et la récolte. Les autres fêtes se réglaient sur les principaux phénomènes astronomiques et sur les travaux des champs (voy. M. E. de Rivero y J. D. de Tschudi, *Antigüe-*

tristes, suivant les saisons[1]. Dans les premiers temps, dit Aristote[2], il n'existait qu'un petit nombre de fêtes qui avaient lieu après la moisson et la vendange, au milieu des banquets où l'on croyait honorer la divinité en s'enivrant; c'est pourquoi on les nommait θοῖναι; celles des moissonneurs étaient appelées Thalysiennes. Les fêtes de Dionysos conservèrent longtemps ce caractère, et cette simplicité primitive dans son culte, que Plutarque[3] nous disait avoir complétement disparu de son temps, est un des indices les plus certains de son antiquité.

Ces fêtes devaient surtout avoir lieu au commencement des deux saisons, que comprenait, dans le principe, l'année agraire des Grecs : celle des fleurs, placée sous l'invocation de la déesse Thallo (Θαλλώ), et celle des fruits, placée sous celle de la déesse des fruits, Carpo (Καρπώ); car telles étaient les deux anciennes *Heures* ou divisions de l'année de l'Attique (Ὧραι[4]).

On ne sait si les populations primitives de la Grèce connaissaient les jeux sacrés. Les traditions qui faisaient remonter leur institution en Arcadie, à Lycaon, et en Thessalie, à Acaste, qu'on regardait comme ayant fait

dades peruanas, p. 129 et suiv.). Chez les nègres du pays d'Aschantie, la maturité de l'igname et d'autres fruits sont l'occasion de fêtes religieuses. (Bowdich, *Voyage dans le pays d'Aschantie*, trad. de l'angl., p. 390, 392.)

[1] Chateaubriand a dit, avec beaucoup de justesse, en décrivant plusieurs des fêtes agraires des tribus indiennes de l'Amérique du Nord : « Chez les sauvages, tous les travaux publics sont des fêtes. » (*Voyage en Amérique*, œuv. compl., édit. Pourrat, t. XII, p. 134.)

[2] *Ethic. ad Nicomach.*, VIII, 9.

[3] Plutarch., *De cup. divit.*, 8. Aristoph., *Acharn.*, 243.

[4] Ces deux divinités ou *Heures* étaient adorées en Attique depuis un temps immémorial. (Pausan., IX, c. 35, § 1.)

célébrer les premiers jeux à Iolcos[1], tendraient à le faire supposer. Nous rencontrons plus tard des jeux sacrés établis à Dodone, en l'honneur de Zeus Naios, jeux qui pouvaient bien avoir une origine pélasgique[2]. A l'époque de la célébrité de ces jeux chez les Hellènes, nous voyons des individus appartenant à des nations de souche pélasgique, des habitants de la Thessalie et de l'Épire, remporter le prix à Olympie[3].

Nous ne savons presque rien du système sacerdotal des Pélasges. Tout fait présumer qu'il n'existait pas parmi eux de sacerdoce proprement dit. Les sacrifices aux dieux étaient offerts dans les occasions solennelles, par les chefs de famille, les principaux de la tribu. Quant aux libations ordinaires, aux simples invocations, elles étaient laissées à l'arbitraire de chacun.

Ce qui répondait à la prêtrise chez les populations primitives de la Grèce, n'a pu être que les fonctions de devin, de ministre des divinités fatidiques; car telle a été presque toujours la forme que le sacerdoce a revêtue à son origine. Chez les peuples barbares de toute la terre, en Asie chez les Tartares[4], les hordes finnoises de la Russie[5],

[1] Plin., *Hist. nat.*, VII, 57.

[2] Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, n° 2908.

[3] Krause (J. H.), *Die Gymnastik und Agonistik der Hellenen*, t. II, p. 788.

[4] Voy. *Du chamanisme en Chine*, par le P. Hyacinthe, traduit du russe par le prince Em. Galitzin, dans les *Nouv. Annales des voyages*, juin 1851, p. 287 et suiv. (5e série, 7e année).

[5] Les Chamans ou sorciers sont les seuls prêtres des Tchoûktchis (de Wrangell, *Le nord de la Sibérie*, t. I, p. 268, trad. Galitzin), et se retrouvent chez les Kalmouks de l'Altaï oriental (P. de Tchihatcheff, *Voyage scientifique de l'Altaï oriental*, p. 46), comme chez les tribus de l'Amérique russe (*Nouv. Ann. des voyages*, mars 1850, p. 272). Les Abysses ou Chamans sont, chez ces peuplades, des charlatans qui

les Malais [1], en Amérique chez les peuplades indiennes [2], en Afrique chez les Gallas et les nègres [3], les prêtres ne sont que des sorciers, des magiciens, des charlatans ou des hallucinés qui font métier de prédire l'avenir par l'observation des augures, de chasser les

ont recours aux excitants de diverses natures, afin de provoquer un état d'excitation, de spasme nerveux que leurs ignorants compatriotes prennent pour des signes d'inspiration. Ils font tous profession de guérir les maladies en conjurant le mauvais génie auquel elles sont attribuées. Les anciens Finnois présentent une organisation analogue à celle des races primitives de la Grèce. Le sacerdoce appartenait à chaque père de famille; ils avaient d[illegible]orciers, des devins, des astrologues appelés *welhot*, *noidat*, *tiet*[illegible]*ndomichat*. (Lencquist, *Specim. academ. de superstitione veteru*[illegible]*nnorum*, p. 17.)

[1] Les Malais ont leurs *Poyangs*, auxquels ils attribuent le pouvoir de guérir et d'envoyer les maladies, et qui usent, pour exorciser les malades, des pratiques les plus bizarres. (Voy. *The Journal of the Indian archipelago*, 1847, n° 5, p. 276, 282 ; 1849, p. 111).

[2] Les Indiens des bords de l'Amazone n'ont d'autres prêtres que les *pagès*, sorte de sorciers qui passent pour donner et guérir les maladies, pour jeter des sorts et conjurer les esprits (voy. Alf. Wallace, *Travels on the Amazon and Rio-Negro*, p. 499); ceux du Chili ont des prêtres sorciers qu'ils nomment *machis*, et qui sont ordinairement des femmes. Lorsqu'un Indien vient à mourir de maladie ou par un accident quelconque, cet événement est attribué à l'action d'un pouvoir secret, et le machi est spécialement chargé de faire connaître celui qui, en jetant un sort au malade, a causé sa mort (voy. Dumont-d'Urville, *Voyage au pôle Sud*, t. III, p. 270; J. Miers, *Travels in Chile and la Plata*, vol. II, p. 466, Londres, 1826). Les Indiens de l'Amérique du Nord ont également leurs sorciers-prophètes (voy. G. Catlin, *Lettres and notes on the manners, customs and conditions of the North American Indians*, 4e édit., vol. II, p. 117).

[3] Le sorcier galla porte le nom de *kalicha;* il est médecin et opère des conjurations. Pour cela, les intestins putréfiés d'un bouc passés autour du cou, armé d'une sonnette et d'un fouet, il frotte de beurre celui qu'il veut délivrer du mauvais esprit, le soumet à de nombreuses fumigations, puis le flagelle en poussant des cris affreux jusqu'à ce que la guérison soit complète (W. Cornwallis Harris, *The Highlands of Æthiopia*, t. III, p. 50, 51). Chez les nègres du Congo, ceux qui sont

mauvais esprits, de conjurer les vents et la pluie, de guérir les malades [1].

Ce chamanisme laissa des traces dans la Grèce jusque par delà l'époque homérique, et l'on doit le considérer comme le point de départ du culte d'Esculape [2]. Le rôle qu'y jouait le serpent, en effet, rappelle le temps du fétichisme le plus grossier, l'âge où ce reptile, ainsi que certains autres animaux, étaient adorés comme des dieux [3]. Les devins, tels que Amphiaraüs, Tirésias, Amphictyon, appartiennent à une période déjà plus avancée de la société grecque, ce qui explique pourquoi on leur attribua l'établissement de systèmes plus réguliers de divination.

La croyance aux présages, aux augures, qu'on retrouve au berceau de la société grecque, n'est point un caractère exclusivement propre aux populations helléniques, ni même à la race indo-européenne. Déjà Cicéron [4] avait remarqué que la foi aux augures se rencontrait chez les Phrygiens, les Ciliciens, les Pisidiens, les Arabes, comme chez les Ombriens. Quelques anciens attribuent

saisis de violentes convulsions passent pour être possédés par les dieux fétiches, et sont, comme tels, consultés à titre de devins; leurs paroles sont tenues pour des oracles des Manipanchas. (Tams, *Visit to the Portuguese possessions of Western Africa*, vol. I, p. 229.)

[1] C'est proprement ce que nous appelons des *Chamans*, d'un mot tongouse signifiant: homme qui réunit les attributs de sacrificateur, de médecin et de magicien. (Voy. *Nouvelles Annales des voyages*, 5e série, 7e année, p. 289, an. 1851.)

[2] Je reviendrai sur ce sujet au chapitre VI.

[3] Le serpent joue un rôle dans presque toutes les conjurations des sorciers sauvages. En Éthiopie, le kalicha fait adorer au patient un serpent, avant de procéder à son exorcisme (W. Corn. Harris, *op. cit.*, *loc. cit.*). Le culte des serpents ou nâgas existait chez les anciens peuples de l'Inde (Maxim. Tyr., *Dissert.*, VIII, p. 139, edit. Reiske; *Râdjatarangini*, trad. par Troyer, t. II, p. 457, 458).

[4] *De divinat.*, I, 41.

l'invention des augures aux Cariens, d'autres aux Phrygiens [1], ce qui prouve que ce procédé de divination remontait très haut dans l'antiquité, et n'était pas propre à une seule race. Il a sa racine dans les instincts superstitieux de l'esprit humain, et les voyageurs l'ont rencontré chez une foule de peuples différents [2]. Toutefois les procédés de divination des Hellènes offrent une telle analogie avec ceux des Aryas, qu'il est naturel de supposer que les premiers les tenaient de leurs ancêtres d'Asie. L'Arya, au moment du sacrifice, tirait, comme le Grec [3], des présages de la manière dont l'animal marchait, se couchait, se tenait, dont il buvait, dont il se nourrissait [4].

Les populations primitives de la Grèce eurent aussi recours à ces moyens de divination qui s'offrent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, à la crédulité humaine, aux songes, à l'observation du vol des oiseaux, à l'inspection des entrailles des victimes [5]. Elles se servaient de cailloux (θριαὶ) que l'on agitait suivant certaines règles [6], de diverses pré-

[1] Plin., *Hist. nat.*, VII, p. 57. Clem. Alex., *Stromat.*, I, p. 361, édit. Potter.

[2] La croyance aux augures existe chez les Dayaks, et en général chez les différentes tribus indigènes de Bornéo (*Journal of the Indian archipelago*, July 1847, p. 32; Febr. 1849, p. 147), comme chez les insulaires de Sumatra (Marsden, *Hist. de Sumatra*, trad. franç., t. I, p. 213). Elle était également répandue chez les anciens Péruviens. (Voy. Rivero y de Tschudi, *Antigüedades peruanas*, p. 154.)

[3] Voyez mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéologique*, Xe année, p. 70, 149.

[4] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 376.

[5] La vérité est, observe Pausanias (I, c. 34), que dans les temps anciens, à l'exception de ceux qui étaient, disait-on, ravis hors d'eux-mêmes par Apollon, aucun mantéion ne rendait d'oracles proprement dits, mais il y avait des hommes très habiles à interpréter les songes, ou à tirer des présages du vol des oiseaux, ou à lire l'avenir dans les entrailles des victimes.

[6] Zenob., *Proverb.*, cent. V, 75. *Etymol. magn.*, p. 455, 34.

parations de farine et de miel[1]; sans doute aussi de flèches, comme le faisaient les Arabes[2], car la bélomantie était connue des Grecs. Ceux qui passaient pour plus habiles dans la connaissance des procédés divinatoires, surtout ceux d'entre les prêtres ou magiciens qui étaient regardés comme inspirés par les dieux, devinrent par excellence les interprètes des augures. La ressemblance des règles de l'augurat et de l'aruspicine chez les Grecs et chez les Romains [3] donne à penser qu'elles remontaient, au moins dans leurs principes généraux, à l'époque où les colonies pélasgiques vinrent s'établir en Italie; et c'est là un indice de plus que l'usage de consulter l'avenir par le vol des oiseaux et l'inspection des entrailles des victimes existait chez les populations primitives de la Grèce.

L'observation des présages s'attacha surtout à certaines localités qui fournissaient des moyens de divination auxquels la crédulité populaire portait une confiance plus particulière, tels que l'emplacement des fontaines[4], des lacs dans lesquels on jetait certains objets[5], des grottes ou

[1] Voy. Homer., *Hymn. in Mercur.*, v. 555 et sq.

[2] Voyez, sur cette manière de consulter l'avenir, Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*, t. I, p. 264.

[3] Plusieurs faits cités par les auteurs grecs prouvent que les principes de l'aruspicisme avaient, en Grèce, la plus grande analogie avec ce qu'ils étaient à Rome. Ainsi dans les deux pays, l'absence de tête dans le foie de la victime était tenue comme le plus dangereux présage. (Voy. Plutarch., *Alexandr.*, § 73, p. 159, edit. Reiske. Cf. Plin., *Hist. nat.*, X, 17. Otf. Müller, *Etrusker*, II, p. 186 et sq.)

[4] Telle était la fontaine de Patras (Pausan., VII, c. 21, § 5), et celle des dieux Palices, en Sicile (Steph. Byz., v° Παλική; Pseudo-Aristot., *Mirab. Ausc.*, 58; Macrob., *Saturn.*, V, 19). Voyez à ce sujet Fontenu, *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XII, p. 38 et suiv.

[5] Tel était le lac d'Ino, près d'Épidaure-Limera (Pausan., III, c. 23).

des sources d'où s'exhalait du gaz acide carbonique, des tombeaux où l'on évoquait les morts [1]. Des devins furent spécialement attachés à ces lieux, et chargés de communiquer au vulgaire la réponse que le dieu donnait par ces augures. Telle a été l'origine des *mantéions* (μαντεῖον) ou oracles.

Entre ces oracles, le plus célèbre fut celui de Zeus, à Dodone, que la tradition générale faisait remonter aux Pélasges [2]; il était resté le mantéion principal des populations issues de cette race habitant l'Épire, l'Acarnanie et l'Étolie [3]. Nous ne possédons point de détails authentiques sur sa fondation, car on ne peut attribuer aucune valeur à la légende que rapporte Hérodote, et qui a évidemment sa source dans les contes que lui avaient débités les prêtres égyptiens [4]. Ce qui paraît le plus vraisemblable, c'est qu'il était d'origine thessalienne [5].

[1] Je reviendrai sur ce sujet au chapitre XIII, en traitant des oracles.

[2] Strabon., VII, p. 327. Pausan., VII, c. 21. Cf. Arneth, *Das Taubenorakel in Dodona*, Vienne, 1840, in-4. E. de Lasaulx, *Das pelagische Orakel des Zeus in Dodona*, Wurzbourg, 1841, in-4.

[3] Les Pélasges envoyaient consulter l'oracle de Dodone, comme les Hellènes le faisaient pour l'oracle de Delphes. Ce mantéion était un véritable sanctuaire national. (Strabon., IX, p. 401, et Eustath., *in Homer. Odyss.*, XIV, p. 1760, A.)

[4] Strabon s'est montré moins crédule qu'Hérodote, car il dit : « Quant aux récits qu'on fait sur le chêne, sur les colombes et sur d'autres objets pareils, relativement à Dodone, il en est comme des fables débitées au sujet de Delphes, qu'il faut attribuer à cette licence poétique dont le but est d'amuser le lecteur (VII, p. 328). » Cette observation du géographe montre qu'il courait beaucoup de fables sur l'origine de cet oracle. Suidas disait que l'oracle avait été apporté par une troupe de femmes, et Cinéas (ap. Strabon, *loc. cit.*) lui attribuait une origine encore plus fabuleuse. C'est certainement un de ces contes débités par les prêtres et prêtresses du temple, qu'Hérodote aura combiné avec les idées qu'il avait apportées d'Égypte sur l'origine égyptienne des divinités grecques.

[5] Les Thessaliens disaient que l'oracle avait été transporté de Scotussa,

Le nom de Πέλειαι ou Πελειάδες, que portaient les trois prêtresses du mantéion, et qu'Hérodote traduit par *colombes*, paraît dérivé d'un mot pélasge qui signifie *vieux*[1]. Cette étymologie indique que les prêtresses n'étaient, dans le principe, que les femmes les plus âgées de la tribu, auxquelles étaient dévolues les fonctions sacerdotales [2]. Elles étaient spécialement attachées au service de la déesse Dioné [3]; elles observaient le vol des oiseaux, et notamment celui des corbeaux[4], afin d'en tirer des présages. Les prêtres de Zeus sont désignés sous le nom de Σελλοί, et plus tard sous celui de Ἑλλοί [5]. Leur institution était plus ancienne que celle des prêtresses, mais le soin que l'on eut longtemps à toujours choisir ces femmes dans la race pélasgique, prouve que leur collége remontait aussi aux Pélasges [6]. Le mode de consultation de l'oracle de

ville de leur pays, dans l'Épire. (Suidas, *Hist. thess.*, ap. Strabon, VII, p. 329.

[1] Herodot., II, 57. Sophocl., *Trachin.*, v. 172. Nonnus, *Dionys.*, III, 286. Servius, *ad Virg. Idyll.*, IX, 13. Strabon, IX, p. 402. Le sens de colombe qu'avait aussi le mot πέλεια a fourni à quelques auteurs l'étymologie du nom de Pléiade (Πλειάδες); mais il paraît plus vraisemblable de rattacher ce nom à la racine πλέω. (Cf. Eckerman, *Lehrb. d. Religionsgesch. und Mythol. der vorzügl. Volk. d. Alterth.*, t. I, c. II, p. 28.)

[2] Strabon désigne ces prêtresses par les mots: τρεῖς γραῖαι (IX, p. 402). On lit dans l'epitome de son VII[e] livre, que dans le dialecte des Molosses et des Thesprotes (Hésychius ajoute celui de l'île de Cos), πελίος signifiait un vieillard, et πελία, une vieille. On trouve encore, dans Hésychius, πελάγων, synonyme de γέρων, *senex*, et πέλλας ou πέλλητος, synonyme de πρεσβύτης.

[3] Strabon, VII, p. 329.

[4] Κορακομάντεις. Eustath., *Comment. in Odyss.*, XIV, v. 327, p. 1760 (edit. Lips., 1825, t. I).

[5] Homère les appelle Σελλοί, et Pindare Ἑλλοί, ce qui est le même mot, l'esprit rude étant d'abord rendu par un σ. (Voy., sur les Ἑλλοί, E. Gerhard, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 154, 155.)

[6] Jadis c'étaient des hommes qui prophétisaient à Dodone; plus tard

Dodone, ces feuilles de chêne, qui, par leur agitation, donnaient la réponse du dieu [1], rappellent les procédés de divination auxquels ont recours les peuples enfants.

Le régime suivi par les prêtres, qui couchaient sur le sol et ne se lavaient pas les pieds [2], dénote une tendance ascétique qui, plus tard, ne se rencontre plus guère chez les prêtres helléniques. Ce régime, que Strabon a pris à tort comme un signe de la barbarie [3] des mœurs pélasgiques, était sans doute adopté par les devins extatiques qui furent les premiers interprètes du dieu.

Le nom de Σελλοί ou Ἑλλοί, donné par les Grecs aux prêtres de Dodone [4], n'était autre que celui des anciens habitants du pays. Ce nom resta aux prêtres du dieu, après que la tribu pélasgique qui le portait eut disparu [5]. C'est vraisemblablement aussi ce qui arriva pour les Curètes [6], dont le nom, après avoir été également celui

ce furent des femmes qui s'acquittèrent des fonctions divinatoires (Eustath., *Comment. in Odyss.*, XIV, *loc. cit.*). Le témoignage d'Éphore nous montre que l'on continuait de choisir les Péliades chez les Pélasges, même à une époque où ils avaient cessé de constituer un corps de nation. (Strabon, IX, p. 402.)

[1] Ἐκ δρυὸς ὑψικόμοιο Διὸς βουλὴν ἐπακοῦσαι (Homer., *Odyss.*, XIV, 327; XIX, 296). — Αἱ προσήγοροι δρύες (Æschyl., *Prometh.*, 832). — Πολυγλώσσου δρυός (Sophocl., *Trach.*, 1170). Cf. sur l'oracle de Dodone, Steph. Byz., *Fragm. de Dodone*, p. 5, edit Gronovius.

[2] Homer., *Iliad.*, XVI, 233: ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι.

[3] Strabon., *loc. cit.*

[4] Ces prêtres sont appelés Τόμουροι, soit du nom du mont Tomarus, où était placé le temple, soit parce qu'ils se châtraient (de τέμνω, *couper*).

[5] Le nom de ce peuple se retrouve encore plus tard, dans celui de Hellopie, donné au pays de Dodone. (Strabon, VII, p. 327.)

[6] C'est ce qui pourrait arriver, par exemple, en France, pour le titre de *Suisse*, qui continuerait d'être employé, si la nation suisse venait à disparaître. Toutefois il est possible que ce nom de Curètes soit dérivé

d'un peuple, fut appliqué à une race sacerdotale [1], et pour les Besses, ancien peuple de la Thrace, qui virent leur nom [2] transporté aux prêtres des Satres, leurs voisins.

Nous ne savons si la donnée qui plaçait en Crète les Curètes remonte à une époque bien reculée. Platon est le plus ancien auteur qui parle des Curètes crétois [3], et Strabon, à propos de ces personnages, ne cite pour autorité que le témoignage, comparativement moderne, de Démétrius de Scepsis [4]. Hésiode n'assigne aucune patrie déterminée aux Curètes. Il y a donc lieu de croire que ce nom ne fut attribué aux prêtres, aux ministres gardiens de Zeus, que lorsque les Curètes eurent disparu en tant que peuple. Plus tard, le titre de γηγενεῖς [5] qu'on leur donna, leur subordination chronologique aux Étéocrètes et aux Dactyles de l'Ida, indique qu'un cycle de mythes d'origine assez récente s'était formé sur leur compte. A partir de cette époque, les Curètes furent confinés dans la Crète ; mais la ressemblance de leurs caractères avec ceux de personnages analogues de la Phrygie, de Rhodes, et peut-être de la Mysie, amena chez les poëtes de nom-

de celui des jeunes gens qui chantaient les louanges du dieu et célébraient les danses et les cérémonies en son honneur. Homère nous représente les κοῦροι Ἀχαιῶν chantant le péan, après le sacrifice (*Iliad.*, I, v. 472, 473).

[1] Herod., VII, 111.

[2] Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1117.

[3] Strabon cite un passage du Διάκοσμος de Démétrius, X, p. 471.

[4] Dans les traditions relatives aux Curètes, on éprouve constamment de l'embarras pour discerner s'il s'agit des Curètes peuple ou des Curètes prêtres. C'est ainsi que l'on ne saurait décider si la danse *pyrrhique*, d'origine crétoise, avait été inventée en l'honneur de Zeus par les prêtres, ou était simplement une danse guerrière des premiers crétois. (Plin., *Hist. nat.*, VII, c. LVII.)

[5] Diod. Sic., III, 61, 64.

breuses confusions. C'est ainsi qu'on les rapprocha tour à tour des Corybantes, des Telchines [1] et des Dactyles. Cette confusion s'observe déjà dans Pindare, comme on en peut juger par le fragment qui nous est conservé dans les *Philosophumena* attribués à Origène [2].

Ces Corybantes, qui, par les cérémonies bizarres, les rites orgiastiques qu'ils accomplissaient, rappellent les prêtres du premier âge, et conséquemment ceux de la Grèce primitive, tiraient vraisemblablement leur nom du dieu dont ils étaient les ministres.

Le dieu Corybas, dont le souvenir se perdit peu à peu dans la Grèce, et dont le nom ne rappelait plus qu'un héros [3], avait été, dans le principe, une personnification solaire, vraisemblablement le soleil considéré dans son mouvement de révolution annuelle [4]. Il ne tarda pas à être

[1] « Telchines dicuntur Curetes idæi. » (*Schol. Germanic.*, v. 25, p. 90. Cf. Muncker, *ad Hygin. Astron.*, II, 2.)

[2] Voy. Origen., *Philosophumena*, p. 96, edit. Miller.

[3] C'est le dieu auquel Cicéron fait allusion (*De nat. deor.*, III, 23), lorsqu'il parle d'un Apollon fils d'un Corybante et qui était natif de Crète. Diodore de Sicile (V, 49) l'appelle Cérybas et le fait naître de Jasion et de Cybèle. L'empereur Julien nous confirme le caractère solaire de ce dieu, lorsqu'il nous dit que Corybas (Κορύβας) était un des anciens noms du soleil (Julian., *Orat.*, V, 167, 168). Cicéron rapporte que l'Apollon fils de Corybas soutint avec Jupiter une guerre pour la possession de l'île. Cette tradition paraît annoncer que le culte du Zeus pélasgique avait succédé en Crète à celui de Corybas. Phérécyde de Syros (ap. Strabon, X, p. 472) dit que les Corybantes sont fils d'Apollon et de Rhytia. On reconnaît encore dans cette filiation un souvenir du même dieu.

[4] C'est ce que l'on peut admettre, si le mot Κορύβας est dérivé du verbe κορύπτω, qui a donné naissance au latin *corusco*, et qui signifie *agiter* et *secouer la tête*; il devait signifier en même temps *briller* et *étinceler*, si l'on en juge par le sens qu'avait conservé le mot latin. Corybas aurait donc exprimé l'idée d'un dieu qui brille et qui s'agite. Voyez d'ailleurs ce que je dis au chapitre XV sur les mouvements qu'exécutaient les Galles et les Corybantes, en l'honneur du mouvement du soleil.

confondu avec les Corybantes, ses ministres [1]; en sorte qu'après n'avoir été, dans le principe, que des prêtres, par une de ces assimilations dont on a de nombreux exemples dans le Véda [2], les Corybantes finirent par devenir des personnages divins qui représentaient les différentes actions solaires. Tel est aussi le caractère des Telchines, des Héliades, des Cabires, toutes personnifications analogues qui répondent d'une manière frappante aux Adityas du Véda.

Les Adityas, fils d'Aditi, qui sont au nombre de douze, personnifient les différents aspects du soleil [3]. De même les noms des Héliades, qui s'étaient conservés à Rhodes, sont autant d'épithètes des noms des rayons solaires [4]. Les Telchines, qui, de même que Corybas et les Héliades, avaient été confondus avec les ministres qui les servaient [5], et que la fable grecque finit par transformer en enchanteurs et en magiciens [6], personnifiaient l'action des rayons solaires [7] sur l'atmosphère [8].

[1] Il est probable que les ministres (πρόπολοι) du dieu Corybas prirent, comme cela arriva souvent, le nom de leur propre divinité.

[2] Par exemple, le nom de *Marouts* est donné à la fois, aussi bien que celui d'*Angiras*, à des dieux du Véda, et à des prêtres qui en étaient les ministres.

[3] Voyez mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéologique*, 10e année.

[4] Voy. Diodor. Sic., IV, 57.

[5] Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1182.

[6] Diodor. Sic., V, 55. Le surnom de Τελχίνιος donné au dieu Soleil de Lindus, celui de Τελχινία donné à la Héra de Jalysus et de Camirus, à l'Athéné de Teumesse, indiquent que ce nom était originairement l'épithète de divinités. On disait les dieux Telchines comme on disait les dieux Cabires.

[7] C'est parce que les Telchines ne sont que des formes du soleil, que Lycus, le dieu solaire de la Lycie, l'Apollon lycien, était, dans les traditions de Rhodes, représenté comme un Telchine. (Diodor. Sic., V, 56.)

[8] Les plus anciennes légendes rhodiennes mettent les Telchines

L'étymologie de leur nom a fait reconnaître en eux des génies malfaisants analogues aux *Drukhs* des livres zends [1]. Les Cabires, qui ont été également transformés en prêtres des premiers âges, personnifient, de même que les Héliades, l'action du feu, non plus seulement du feu solaire, mais du feu terrestre; voilà pourquoi ils deviennent les compagnons d'Héphaestos [2], pourquoi ils se confondent sans cesse avec les Cyclopes, qui

en rapport avec Poséidon; on adorait aussi à Rhodes des nymphes appelées *nymphes Telchines*. Ce qui donnerait à penser que les Telchines étaient des personnifications des eaux attirées par les rayons solaires, des eaux que pompe l'air. Ces fables où Poséidon et les Telchines étaient associés furent plus tard transportées en Arcadie, comme l'avaient été les fables crétoises relatives à Zeus. On montrait dans ce pays l'endroit où était né Poséidon et où il avait été élevé par les Telchines, fils de *Zaps* (Pausan., VIII, c. 8, § 2). Fréret remarque que Zaps était, dans l'ancienne langue, synonyme de θάλασσα. Simmias de Rhodes l'emploie dans ce sens. Le caractère des Telchines est encore bien indiqué par le mythe qui rapportait qu'ils avaient rendu la terre stérile en l'arrosant des eaux du Styx. (Zenob., *Prov.*, centur. V, 41, ap. *Parœmiogr. græc.*, I, p. 139, edit. Leutsch. Nonn., *Dionys.*, XIV, 43.)

[1] M. A. Kuhn a rendu très vraisemblable la parenté du nom du Telchine et de celui de *Druh*, personnification des forces malfaisantes, des phénomènes destructeurs de la nature. Cet habile orientaliste fait dériver le mot de Telchine du radical θέλγω (attirer, charmer), et de l'addition du suffixe ιν, correspondant au sanscrit *vin*, qui a le sens *pourvu de* (voy. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, ann. 1851, p. 193 sv.). Le nom de Telchine rappelle la forme ancienne du nom de Vulcain, *Selcanes* ou *Sethlans* (Τελχίνος, Σελχίνος), chez les Italiotes et les Étrusques. (Cf. Gerhard, *Gottheiten der Etrusker*, p. 28, 29.)

[2] Δαίμονες ἐσχαρεῶνοι, comme dit Nonnus (*Dionys.*, XIV, 22). Les Cabires étaient, à Lemnos, les compagnons d'Héphaestos, auxquels, en Sicile, on donnait le nom de Cyclopes. Le nom des Cabires de Lemnos, Καρκινοί, c'est-à-dire *tenailles*, et les autres noms qui leur ont été donnés, se rapportent à l'art du forgeron. (Voy. Clem. Alex., *Stromat.*, I, 362. Plin., *Hist. nat.*, VII, 57. Cf. les savantes considérations de Lobeck., *Aglaophamus*, p. 1156 sv., 1185 sv., 1202 sv.

représentent les feux du ciel et les feux volcaniques[1].

S'il faut voir dans les Centaures la métamorphose que subirent, en Grèce, les Gandharvas de la mythologie aryenne, leur place est marquée à côté de ces formes multipliées des rayons solaires. Les Gandharvas sont en effet les rayons du soleil, les flammes du foyer sacré dans lesquels se jouent des reflets éclatants, les flots du Soma, où ces feux se refléchissent, et que l'imagination de l'Arya compare à des chevaux (*Gandharvas*[2]). Certaines traditions que nous ne connaissons, il est vrai, que par des auteurs assez modernes, semblent confirmer le caractère solaire de ces fabuleux habitants de la Thessalie.

Quand on lit le Rig-Véda, on est frappé de l'analogie des conceptions qui s'attachent aux actions de la flamme du sacrifice et de la flamme céleste mise en rapport avec elle, aux effets du feu et de la foudre, avec tout ce cortége de personnages grecs, prêtres et dieux à la fois, qui, sans appartenir au Panthéon proprement dit, ont pourtant un caractère divin. De même que Héphaestos est un portrait fidèle de *Twachtri*[3], le feu de la foudre, considéré comme le grand artisan, les Cabires, les Cyclopes, les Héliades, les Corybantes, les Telchines, reproduisent, en les variant à l'infini, les traits des *Ribhous* ou *Ribhavas*, des *Vishvâh* ou *Apasah*, des *Takschakâh*, et en général

[1] De là l'idée de faire des Cyclopes des ouvriers gigantesques, et la tradition qui faisait chercher leur berceau en Lycie. (Cf. Hecat. Miles., ap. Pollux., I, 5, 50.)

[2] *Gandharva* signifie en sanscrit *cheval*. Voyez, sur le caractère naturaliste des Gandharvas, ce qui est dit au chapitre I. Cf. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 561. Diodore de Sicile (IV, 69) fait naître les Centaures d'Apollon (le soleil) et de *Stilbé* (στίλβη), l'éclat, la splendeur : ce qui nous reporte à la conception indienne.

[3] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 22, 252 ; t. IV, p. [illegible].

de cet ensemble d'ouvriers sacrés qui figurent dans les plus anciennes traditions mythiques de l'Inde [1].

Les Dactyles, prêtres, enchanteurs du même ordre que les Telchines, trouvent également leur type dans des personnages du même cycle mythologique. Les Dactyles, c'est-à-dire, en grec, *les doigts*, répondent tout à fait aux *dix Dakchah*, appelés les *dix hommes forts*, les *jeunes gens infatigables*, qui aident *Agni*, le grand démiurge [2]. Or ces *Dakchas*, ce sont les dix doigts du prêtre qui allume le feu (*Agni*), et que personnifie le chantre védique. Ils deviennent, dans le langage allégorique, des pontifes auxquels on attribue l'invention de tous les biens que procure le sacrifice. De même les Dactyles grecs, dont le nombre et la division rappellent les doigts [3], sont donnés comme ayant inventé les métaux [4], et doté l'homme d'une foule d'autres connaissances utiles [5].

[1] Voy. d'Eckstein, *Mém. cit.*, *Journal asiatique*, 1855, t. II, p. 220.

[2] Voy. d'Eckstein, *Journal asiatique*, 1855, t. II, p. 385. Cf. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 554.

[3] On reconnaissait originairement cinq Dactyles; puis leur nombre fut porté à six. On en distingua ensuite des deux sexes. Les mâles étaient placés à droite et les femelles à gauche. Phérécyde en mettait vingt à droite et trente-deux à gauche. C'étaient, selon lui, des enchanteurs qui préparaient des poisons (γόητες φαρμακεῖς); ils avaient les premiers travaillé les métaux, et tiraient leur nom de leur mère Ida. Phérécyde ajoute que les Dactyles de la gauche étaient γόητες, et Hellanicus dit que ceux de la droite détruisaient les enchantements (ἀναλύοντες).

[4] C'était aux Dactyles Celmis ou Telmis et Damnaneus qu'on attribuait, en Chypre, la découverte du fer (Clem. Alexandr., *Stromat.*, I, p. 362, edit. Potter). L'étymologie de ces deux noms, vraisemblablement dérivés de κηλέω, *charmer*, *séduire*, et δαμνάω, *dompter*, semble faire allusion au travail de la fonte. (Phoronis ap. *Schol. Apollon.*, I, 1131. Cf. Nonnus, *Dionys.*, XIV, 39.)

[5] On leur attribuait, par exemple, le mérite d'avoir les premiers élevé les bestiaux et entretenu des abeilles. (Diod. Sic., V, 64. *Schol. Apollon.*, I, 1129.)

En comparant toutes ces figures mythologiques, dont les noms varient suivant les lieux, mais dont l'origine est la même, on s'explique les confusions dont elles furent peu à peu l'objet. L'identité originelle de caractères perçait toujours, malgré la diversité des détails de leurs légendes locales, et les Grecs étaient entraînés à confondre des créations qui n'étaient pas fondamentalement distinctes.

Entre tous ces personnages de provenance incontestablement védique, les Cabires seuls, à raison d'une étymologie proposée pour leur nom [1], ont semblé, à quelques antiquaires, avoir eu une origine phénicienne. Mais cette opinion, plus spécieuse que solide, ne saurait être admise qu'à la condition de supposer un amalgame entre la donnée grecque primitive et des fables apportées de Phénicie. Il se serait passé alors un fait tout semblable à celui qui a été rappelé à propos d'Aphrodite. Une circonstance qui semble venir à l'appui de l'origine phénicienne des Cabires, c'est que leur nom n'apparaît qu'assez tard dans la Grèce; un personnage ainsi appelé fut introduit, dit-on, pour la première fois dans la poésie, par Eschyle [2]. Mais Pindare [3] donne déjà Cabire pour fils de la Terre, et il est parlé de Cabires adorés dès la plus haute antiquité, dans la Troade [4]. Il est vrai que l'on n'est point assuré

[1] On a fait dériver ce nom de l'hébreu כבירים, *kabirim*, ou גבירים, *gabirim*, qui signifie *les forts, les puissants*, et que l'on trouve déjà donné dans la Genèse, VI, 4. Les Cabires figurent en effet comme puissances démiurgiques, dans Sanchoniathon. (Voy. édit. Orelli, p. 39. Cf. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, part. II, p. 1096, et Movers, *Die Phönizier*, I, p. 652.)

[2] Plutarch., *Conviv.*, II, quæst. 1, 7. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1207.

[3] Origen., *Philosophumena*, édit. Miller, p. 96.

[4] Voy. Strabon, X, p. 472. *Schol. Apollon. Argonaut.*, I, 917.

que ces dieux aient été appelés ainsi dans la Mysie. Quoi qu'il en soit, il est à remarquer que le nom des Cabires se prête également à une étymologie grecque tout à fait conforme au caractère de ces divinités [1], et que leur culte à Samothrace remontait aux Pélasges [2].

J'ai montré ailleurs que c'était dans les îles de Lemnos, d'Imbros et de Samothrace, et en général sur la ligne de l'Eubée à l'Hellespont, que s'étaient réfugiés les derniers débris de la nationalité pélasgique. La présence de dieux anciens dans ces îles est donc un indice en faveur de leur origine pélasgique, et le culte du feu ou d'Héphaestos constituant, à Lemnos et à Imbros, le principal culte local [3], l'étymologie proposée par M. Welcker offre le plus de probabilité, d'autant plus que ce n'est pas au nombre de huit, comme dans Sanchoniathon [4], mais seulement au nombre de trois, que les Cabires étaient adorés à Lemnos, Imbros et Samothrace [5]. Les noms d'*Axieros*, d'*Axiokersos* et *Axiokersa*, qui leur étaient donnés dans la dernière de ces îles [6], sont tout

[1] M. Welcker a fait dériver le nom de *Cabires* (Κάβειροι, Καβήροι), du grec κάειροι, avec l'insertion du digamma, et lui donne par conséquent pour étymologie le verbe κάειν, καίειν, brûler. (Welcker, *Æschylisch. Trilogie*, p. 261. Cf. Lobeck, *Aglaopham.*, p. 1250.) Le nom de Cabire est écrit sur les monnaies et dans un fragment de Pindare conservé par les *Philosophumena*, Κάβιρος.

[2] Herodot., II, 51. On disait que les initiations et les orgies de Samothrace avaient été instituées par Ection. (Cf. Clem. Alexandr., *Protr.*, p. 16, edit. Poter. Euseb., *Præp. evang.*, lib. II, 3.)

[3] Steph. Byzant., v° Ἴμβρος.

[4] Sanchoniath., édit. Orelli, p. 39.

[5] Voyez, sur la naissance d'un ou de plusieurs Cabires : Steph. Byz., v° Κάβιρια. Lobeck, *Aglaoph.*, p. 1250. Brunck, *Analect.*, II, 185. Lactant., I, 15, 8.

[6] Mnaseas ap. *Schol. Apollon. Argon.*, I, 917. Ces noms se lisent sur un amulette découvert en Suisse. (Orelli, *Inscr. latin. sel.*, n° 440.)

grecs d'origine, ou, pour mieux dire, tout pélasgiques[1]. Enfin on voit, à Thèbes, Déméter recevoir le surnom de Cabira[2], absolument comme à Teumesse, en Béotie[3], Athéné recevait celui de Telchinia. Étienne de Byzance fait des Cabires un peuple de la Béotie. C'est donc de cette province, un des derniers points du continent hellénique qu'ont habité les Pélasges[4], que le culte des Cabires semble avoir rayonné à l'est. L'origine béotienne de ces dieux est encore confirmée par l'analogie de nom et d'attributs existant entre l'Éros adoré à Thespies, et dont il a été question plus haut, et le grand dieu de Samothrace[5], Axieros[6]. J'ai signalé, d'autre part, les rapports intimes qui unissent Éros et Hermès; or les Cabires se trouvent précisément associés à Hermès, dans l'île d'Imbros[7]. Cet Hermès d'Imbros paraît être celui dont le culte passa chez les Cariens, sous le nom d'Imbramos[8]. Denys d'Halicarnasse[9] mentionne formellement les Cabires comme des

[1] Otf. Müller a remarqué que ces trois noms sont formés du titre honorifique ἄξιος, *axios*, et des mots *éros*, *kersos* et *kersa*, c'est-à-dire l'amour, l'époux et l'épouse (Cf. K. O. Müller, *Geschicht. Hell. d. Stämm.*, I, p. 448, 2e édit.). Ἔρος est une forme éolique pour Ἔρως, Κέρσος et Κέρσα une forme de Κόρος et Κόρα. Le titre d'ἄξιος était encore donné à Dionysos, dans une prière que lui adressaient les Éoliens et qui commençait par ces mots : Ἄξιε ταῦρε. (Voyez ce que je dis des dieux de Samothrace, à propos des oracles.)

[2] Pausan., IX, c. 25, § 2.

[3] Pausan., IX, c. 19, § 1.

[4] Voy. K. O. Müller, *Prolegom. zur einer wissenschaft. Mythologie*, p. 146.

[5] Voy. Ed. Gerhard, *Ueber den Gott Eros*, ap. *Mém. de l'Acad. des sciences de Berlin* (an. 1848, p. 270 et sq.)

[6] Voy. Welcker, *Æschyl. Trilogie*, p. 236 et sv.

[7] Steph. Byzant., v° Ἴμβρος.

[8] Seph. Byzant., *ibid.*

[9] Dionys. Halic., *Ant. rom.*, I, 23.

dieux des Pélasges; ce peuple, ajoute-t-il, leur consacrait une dîme, dans les temps de disette [1].

Toutes les probabilités se réunissent donc en faveur de l'origine grecque, et par conséquent védique, des Cabires, puisque l'étude que je viens de faire des différentes divinités helléniques nous a montré qu'elles prennent toutes leur origine dans la mythologie des Védas.

Les Cabires sont mis en rapport avec les Dioscures, dont le caractère védique est encore plus saisissant; aussi n'avait-il point échappé aux premiers savants qui entreprirent de rapprocher les fables de la Grèce du naturalisme arya [2]. Les Dioscures, appelés aussi *Cabires marins* [3], parce que les Grecs voyaient dans les feux Saint-Elme leur image qui venait apaiser les flots [4], sont des divinités secourables. Leur caractère stellaire ne s'était jamais effacé dans la Grèce, quoiqu'un anthropomorphisme fort

[1] Cf. Euseb., *Præpar. evang.*, lib. IV, p. 89. Le scholiaste de Pindare (*ad Olymp.*, XIII, 74) nous rapporte de même que Médée fit cesser une famine à Corinthe, en sacrifiant à Démèter et aux autres nymphes filles des Cabires.

[2] Voyez le savant ouvrage de M. F. Nève, intitulé : *Essai sur le mythe des Ribhavas*, p. 48.

[3] Eusèbe nous a conservé (*Præpar. evang.*, lib. I, 10, p. 45, Heinich.) une formule ainsi conçue : Ποσειδῶνι καὶ Καβήροις ἀγρόταις τε καὶ ἁλιεῦσιν (*à Poséidon et aux Cabires terrestres et marins*). Poséidon avait donné, disait-on, aux Dioscures le pouvoir d'apaiser les flots irrités (Hyg., *Poet. Astr.*, II, 22). Près du port de Samothrace, il y avait deux images des Dioscures devant lesquelles ceux qui avaient échappé à une tempête offraient des sacrifices où la victime était ordinairement un agneau blanc. (Theocrit., XXII, 17. Servius, *ad. Virg. Æn.*, III, v. 12, Homer., *Hymn. in Dioscur.*, v. 10.)

[4] Cf. Homer., *Hymn. XXXIII in Dioscur.* Le caractère de dieux marins appartenait aux Dioscures, sur toutes les côtes du Péloponnèse, (Eurip., *Helen.*, v. 1511. Theocr., *Idyll.*, XXII, 8. Strabon., lib. I, p. 48. Horat., *Od.*, I, 3, 2.)

ancien les ait transformés en des personnages tout humains. On continua longtemps de les représenter avec une étoile au-dessus de la tête. C'étaient, disaient les Grecs, deux frères jumeaux[1], habiles cavaliers[2], qui, n'ayant pu obtenir tous deux l'immortalité, montaient tour à tour au ciel et descendaient tour à tour aux enfers. On leur donna les noms de Castor et de Pollux, ou mieux Polydeuces, et on les associa plus tard, par un lien de fraternité, à Hélène[3]. Il n'est aucun de ces traits qui ne convienne aux deux divinités qu'invoquent sans cesse, et toujours collectivement, les Aryas[4] : je veux parler des Açwins, personnifications des deux crépuscules, de celui qui précède le lever du soleil et de celui dont est suivi son coucher[5], divinités qui personnifient aussi l'étoile du matin et celle du soir.

De même que les Dioscures, les Açwins sont portés sur des coursiers rapides et représentés comme d'impétueux écuyers[6]; on leur donne à tout instant l'épithète de

[1] Homer., *Odyss.*, XI, 298 ; XXIV, 199. Ovid., *Fast.*, V, 700. *Metam.*, VIII, 301.

[2] De là leur surnom d'εὔιπποι (Pind., *Pyth.*, I, 66. *Olymp.*, III, 41); ἱππεῖς (Théocrit., XXII, 24).

[3] Voy. Homer., *Iliad.*, 236, 426.

[4] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 417, 425, t. II, p. 189, 368, et passim.

[5] Voyez mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéologique*, 10e année.

[6] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 88, 216, 369, et passim. Comme les Aryas ne connaissaient guère l'usage de l'équitation, les Açwins sont presque toujours représentés montés sur des chars; telle paraît avoir été aussi, chez les Grecs, la notion première des Dioscures, qui continuèrent d'être célébrés comme d'habiles conducteurs de chars, comme montés sur des chars d'or (χρυσάρματοι). (Voy. Pind., *Pyth.*, V, 9. Eurip., *Helen.*, 1511.) Une épithète tout à fait correspondante est aussi donnée, dans le Véda, aux Açwins.

secourables, de *bienfaisants*[1], et c'est à leur intervention que le chant védique attribue la délivrance miraculeuse d'une foule de personnes qui les avaient invoqués au milieu du danger[2]. Ils rendent l'onde aussi douce que le miel[3], et, montés sur un vaisseau, parcourent l'océan des airs[4]. Ne voilà-t-il pas tous les éléments de la légende des Dioscures? Le symbolisme védique nous explique l'association, de prime abord singulière, opérée en eux, de dieux cavaliers et de dieux marins. Dans la plupart des hymnes du Rig-Véda, les deux allégories sont associées en effet, et l'Arya implore les Açwins pour obtenir une belle race de chevaux[5]. Il n'est pas jusqu'à l'épithète de *fils du ciel*, traduction du nom de Dioscures (Διόσκουροι), que le Véda ne donne aux Açwins[6].

[1] *Secourables*, en sanscrit *dasras*. Cette épithète correspond tout à fait à celle de βοηθόοι, que les Grecs donnaient aux Dioscures. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, I, p. 6, 37, et passim.)

[2] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 215, 369. Les Grecs attribuaient de même une grande vertu à l'invocation qu'au milieu du danger, on adressait aux Dioscures. De là les épithètes qu'on leur donne, d'ἀγαθοί παραστάται, de σωτῆρες. (Homer., *Hymn.*, XIII, 6. Theocr., *Idyll.*, XXII, 6, 33. Ælian., *Hist. var.*, I, 30. Aristoph., *Lysistrat.*, 1301. Strabon., V, p. 232.)

[3] *Rig-Véda*, sect. I, lect. 7, hymn. XVIII, v. 9.

[4] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 59, 88, 89, 213, 214, 422. Les Açwins présentent leur char au naufragé sur lequel il aborde, et d'où il peut braver la tempête (trad. Langlois, t. I, p. 369). Le naufragé se jette dans leurs bras pour échapper aux eaux qui vont le submerger (trad. Langlois, t. I, p. 422).

[5] Trad. Langlois, t. I, p. 419. De même les Dioscures étaient, en Grèce, les protecteurs des chevaux et les dieux des jeux hippiques. (Voy. Théocr., *id.*, XXIV, 123.)

[6] Le nom de Διόσκουροι, Διόσκοροι, c'est-à-dire les fils de Zeus, signifie aussi les fils du ciel et de l'air, si l'on se reporte à la signification sanscrite du mot *dyou*, qui signifie *air*. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. IV, p. 280, 416, 478.)

Peu à peu le caractère primitif des Dioscures grecs alla s'effaçant; on continua encore de leur donner le nom de *princes* (Anaces, Anactes, ἄνακτες[1]) jadis attribué à tous les dieux, mais on ne s'expliqua plus le vrai sens de cette épithète. On eut recours, pour expliquer ce nom de *jumeaux*[2], transmis par l'antiquité védique, à une fable dont les premiers éléments pourraient bien être également puisés dans les traditions de l'Inde[3].

[1] Plutarch., *Thes.*, 33. Strabon., V, p. 232. Ælian., *Hist. var.*, IV, 5. Ce nom était, dans le principe, attribué à tous les dieux, mais il tomba peu à peu en désuétude et ne resta appliqué spécialement qu'aux Dioscures. Cette épithète étant encore parfois donnée à des personnages divins du même ordre, tels que les Cabires, cette circonstance contribua à faire confondre ensemble toutes ces divinités. Pausanias (X, c. 38, § 3), parlant des Anactes, en l'honneur desquels les Amphisséens célébraient des mystères, s'exprime ainsi : « On n'est pas fort d'accord dit-il, sur ce que sont ces Anactes enfants : les uns disent que ce sont les Dioscures; suivant d'autres, ce sont les Curètes; enfin ceux qui se croient mieux instruits prétendent que ce sont les Cabires. » L'épithète de *grands dieux* (μεγάλοι θεοί) qui leur était aussi attribuée en commun avec d'autres divinités analogues, fut une cause non moins puissante de confusion. (Voy. Cicer., *De nat. deor.*, III, 21. Macrob., *Saturn.*, III, c. IV. Servius, *ad Æn.*, I, v. 378. Diod. Sic., IV, 39.)

[2] Les Dioscures étaient honorés à Sparte sous le nom des *deux dieux* (τὼ Σιώ), nom collectif qui rappelle celui des Açwins, qu'on ne trouve pas distingué dans les Védas par un nom propre à chacun d'eux. En Italie, un souvenir de cette habitude de désigner les Dioscures par un nom commun, fit étendre tour à tour le nom de Castor et celui de Pollux aux deux frères (*Castores*, *Polluces*). (Voy. Plin., *Hist. nat.*, X, 43. Serv., *ad. Virg. Georg.*, III, 89.)

[3] En effet, plus on rapproche les nombreuses images dont se servent les chantres védiques pour célébrer les mérites des Açwins, plus on constate des traces des fables que nous trouvons ensuite mélangées à la légende des fils de Tyndare. Les Dioscures passaient pour avoir pris part à la célèbre expédition des Argonautes (Pausan., III, c. 24, § 5; Apollon., *Argonaut.*, I, 149); et cette expédition maritime rappelle les longues expéditions que font dans les airs les Açwins sur leurs vaisseaux. Suivant une foule de légendes populaires, les Dioscures avaient

Ainsi plus nous pénétrons dans l'étude des Védas, plus nous acquérons la conviction qu'il y a là une mine inépuisable de rapprochements à faire avec la mythologie grecque. Les Cabires, aussi bien que les Dioscures, se rattachent, d'une part, à une foule de personnages des temps héroïques de la Grèce, qui découlent de la même source; de l'autre, ils se lient à cette hiérarchie sans fin de personnifications des forces de la nature, contenue dans le Véda. La légende des Dioscures, ainsi que l'a judicieusement observé M. Preller[1], semble se réfléchir dans celle d'Amphion et de Zéthus. Trophonius, cette antique divinité de la Phocide, qui présidait aux forces

apparu au milieu des combats pour prêter secours à celui des deux partis qu'ils favorisaient. (Voy. Pausan., IV, c. 27, § 1.)

On peut rapprocher ces faits de ces paroles du chantre védique : « Lorsque d'innombrables guerriers, jaloux des biens que procure la victoire, se rassemblent sur le champ de bataille, alors, sur la voûte inclinée du ciel, on aperçoit votre char qui s'approche du char que vous favorisez ! » (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 239, sect. I, lect. 8, hymn. VII, v. 3.) On connaît la naissance singulière que la légende des Tyndarides prêtait aux Dioscures. Leur mère, Léda, qui paraît n'être qu'une forme de Léto, *la nuit, mère des aurores* (conférez ce qui a été dit plus haut), avait été séduite par un cygne divin, et elle avait mis au monde un œuf, d'où ils étaient sortis, ainsi qu'Hélène. (Voy. Servius, *ad Virg. Æn.*, 328. Homer., *Hymn.*, XIII, 5. Tehocr., *Idyll.*, XXII, 1). Cette fable rappelle que, dans le Rig-Véda, les Açwins sont plusieurs fois comparés à des cygnes (voy. trad. Langlois, t. II, p. 272). L'association d'Hélène (Ἑλένη) à des personnages d'un caractère si éminemment naturaliste, jette bien des doutes sur la réalité historique de l'épouse de Ménélas, ou fait croire, du moins, qu'une divinité de la lumière, que je suis porté à croire être l'Aurore, avait été associée au souvenir d'une reine de Sparte. Je reviendrai, du reste, sur ce sujet au chapitre suivant. Le nom de feu Saint-Elme substitué à celui de Dioscures, pour désigner les flammes qui voltigent parfois sur la mer, paraît dérivé du nom d'Hélène.

[1] Voy. *Griechische Mythologie*, t. II, p. 22. Cf. Euripid., *Phœnic.*, v. 609; *Hercul. fur.*, 69. Hesychius, v° Διόσκουροι.

nourricières et curatives de la terre, rappelle en beaucoup de points les Cabires[1]. C'est le génie du feu souterrain qui alimente la végétation et la vie, c'est une sorte de Pluton qui fait sortir les richesses de la terre et en gouverne les profondeurs[2]; Trophonius est, en un mot, une conception locale de l'idée, commune à toute la race hellénique, d'un dieu de la terre profonde, qui a son type dans l'*Aditi* védique[3].

Tandis que les Cabires personnifient les feux souterrains, les Titans représentent les feux qui s'échappent de la terre[4], comme pour combattre les cieux, et en général

[1] Le nom de Trophonius lui avait été donné, dit-on, parce qu'il avait été nourri par Déméter (Τροφός). (Cf. Pausan., VIII, c. 39, § 4.) Le surnom d'Europe (Εὐρώπη), qui était également porté par la Terre, considérée comme mère du même héros, faisait allusion à son caractère sombre et ténébreux. (Voy. Otf. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 149. W. Bäumlein, *Pelasgischer Glaube*, ap. *Zeitschrift Alterthumsw.*, vol. VI, 1191.)

[2] Aussi, quoique Trophonius ne soit, dans les légendes postérieures, considéré que comme un héros honoré à Lébadée, à raison de sa vertu fatidique, il était parfois identifié avec Zeus (Ζεὺς βασιλεὺς, Tit. Liv., XLV, 27), et ce fut sous ses traits qu'il apparut à un soldat romain de l'armée de Sylla, qui était venu consulter l'oracle de Lébadée (Plutarch., *Sylla*, § 17, p. 111, edit. Reiske). Hesychius (v° Λεβάδεια) donne l'oracle de Lébadée comme un *mantéion* de Zeus.

[3] Il est à remarquer, en effet, que Trophonius avait pour parèdre Hercyna (Ἕρκυνα), dont le nom rappelle celui d'Orcus ou Ὅρκος, le dieu des enfers chez les premiers Italiotes. Hadès continue même dans Homère à recevoir l'épithète d'Orcos. (Voy. Otf. Müller, *op. cit.*, p. 149. Baumlein, *loc. cit.* Panofka, *Trophonioscultus in Rhegium*, ap. *Mém. de l'Acad. de Berlin*, ann. 1848, p. 111 et suiv.)

[4] Tel paraît être le sens du nom de Titan, car la terre s'appelait Τιταία (*Titaia*) (Diodor. Sic., III, 57). Ce nom de Titans (Τιτᾶνες) est une contraction de Τιταίονες, comme Ἀλκμᾶν est une contraction de Ἀλκμαίων (Otf. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 374). Il répond ainsi tout à fait, par sa forme, à celui d'Adityas donné, dans les Védas, aux puissances qui émanent d'Aditi.

les puissances, les météores qui, dans le firmament, luttent avec le soleil[1].

Le Véda est tout plein de ces images dont j'ai déjà étudié une des formes dans le serpent Ahi. Les ténèbres y sont personnifiées comme des génies malfaisants, fallacieux et impies, toujours vaincus, mais toujours révoltés. L'astre du jour, tantôt invoqué sous son propre nom, tantôt sous ceux de Savitri, de Mitra, de Varouna, les perce de ses flèches, dissipe leur troupe perverse qui amoncelait les nuages comme des montagnes et tentait d'éclipser son éternel éclat[2]. Confondus sous les noms de Détyas ou d'Asouras, ces génies luttent contre les Adityas qui assistent Indra et le soleil[3]; ils personnifient à la fois la sécheresse[4] et l'eau qui s'échappe de la nue[5], le nuage obscur[6] et les ténèbres[7].

Le mythe védique obéit au mouvement qui précipita le naturalisme primitif dans le brahmanisme, assemblage

[1] Voilà pourquoi les Titans présentent, absolument comme les Adityas, à la fois le caractère de divinités terrestres et de divinités célestes; aussi les représente-t-on comme fils du ciel et de la terre. (Homer., *Iliad.*, V, 898. Apollon., *Argonaut.*, II, 1232. Apollodor., I, 2, 1.)

[2] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 265, 439, 484; t. II, p. 317.

[3] De même, dans le combat de Zeus contre les Titans, le dieu suprême est assisté d'Apollon, d'Artémis, de Poséidon et de plusieurs autres divinités. (Voy. Hesiod., *Theogon.*, 697, 857. Homer., *Hymn. in Apoll.*, 335. Pausan., VIII, 37, § 3.)

[4] Cette personnification de la sécheresse produite par le nuage est appelée *Souchna*. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 265.)

[5] Cette eau est personnifiée, comme on l'a vu plus haut, par le serpent Ahi.

[6] Le nuage est personnifié sous le nom de *Vritra*. (Voy. trad. Langlois, t. I, p. 56, 57.)

[7] Les ténèbres dont on voit sans cesse le dieu du ciel triompher, *qu'il tue, qu'il dévore*, sont aussi associées aux emblèmes du mal; les *Rakchasas*, qui figurent à la fois les esprits nocturnes, les oiseaux malfai-

monstrueux et incohérent de légendes et de théogonies. Cette lutte allégorique prit un caractère de plus en plus réel et anthropomorphique. Déjà, dans les Oupanichads, l'imagination, s'emparant du récit, varie les détails du combat des Asouras contre les Dévas, et attribue parfois des succès aux premiers. Dans le Mahâbhârata [1], cette grande lutte est racontée avec tous les ornements de la poésie sanscrite. Les Asouras escaladent le ciel par milliers, amoncelant les montagnes et les forêts [2]; enfin plus tard, surtout dans les Pourânas, on attribue tantôt à Vichnou [3], tantôt à Çiva [4], l'honneur de la victoire.

Tous ces traits reparaissent dans la légende grecque. Les Titans, les Géants, c'est-à-dire les enfants de la terre, les Hécatonchires [5], c'est-à-dire les géants aux cent bras, reproduisent trait pour trait les Asouras et les Vasous, issus

sants, les chauves-souris, les impies, les méchants, les brigands, Indra en triomphe en les frappant de sa foudre ou de son marteau. (Voyez à ce sujet mon *Essai sur la religion des Aryas*, dans la *Revue archéologique*, 10e année, p. 4, 5.)

[1] Voy. *Mahâbhârata*, édit. de Calcutta, t. I, p. 43, s. l. 1183. Adhipara, *Astikamritamantha parva*.

[2] *Fragm. du Mahâbhârata*, traduit par Th. Pavie, p. 63.

[3] Dans le *Mahâbhârata*, c'est surtout Vichnou qui combat contre les Asouras, et plusieurs de ces luttes mémorables ont fourni le thème de quelques-uns des Avatars du dieu. (Voy. *Harivansa, ou Histoire de la famille de Hari*, appendice du *Mahâbhârata*, trad. par Langlois, t. I, p. 226 sv., p. 518.)

[4] Voy. J. Stevenson, *On the ante-brahmanical worship of the Hindus*, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain*, t. VIII, p. 330.

[5] Hésiode nomme trois Hécatonchires, et Homère seulement un. Les noms donnés par le premier de ces poëtes rappellent une force et des proportions colossales; le surnom d'Égéon, que l'*Iliade* (I, v. 402) donne au second, fait penser à une personnification de la mer aux vastes bras. Les Aloades se rattachent en effet à Héphaestos. Le nom d'Ἐλωός, suivant le témoignage d'Hesychius, était, chez les Doriens, celui d'Héphaestos.

de la terre, les Dasyous et les Rakchasas. Les Aloades, dont la légende redonne, avec quelques variantes, celle des Titans[1], associent dans une même conception les agents producteurs du sein de la terre et les agents destructeurs en lutte avec les cieux[2]. Ils sont, comme le dit souvent le chantre védique, en parlant des Asouras, frappés avant qu'ils aient pu suffisamment grandir[3].

Au chapitre V, je reviendrai sur le détail de la légende grecque, dont Hésiode nous a laissé une des plus belles rédactions. Il me suffit ici d'avoir signalé des analogies qu'il est actuellement impossible de contester.

Toutes ces images des forces de la nature en lutte avec les astres tenaient à l'Arya lieu de cosmogonie; il n'avait sur la création aucune idée précise, encore moins un récit tel que nous le trouvons dans la Genèse[4].

Ce nom, comme l'a remarqué M. J. de Witte (*Revue numismatique*, ann. 1842, p. 80), vient évidemment d'Ἐλαύνω, *conduire*, *mettre en mouvement*, et convient parfaitement au *dieu Feu*.

[1] Les Aloades reçoivent les noms d'Ephialtes et d'Otos, et personnifient, par conséquent, des forces violentes. Ces noms sont dérivés, en effet, Ἐφιάλτης ou Ἐπιάλτης de Ἐφάλλεσθαι, *sauter sur*, *fondre sur*; Ὦτος de ὠθεῖν, *pousser*, *renverser*. (Voy. Wehrman, *Ares und die Aloiden*, dans l'*Archiv für Philologie und Pædagogik*, t. XVIII, p. 13.)

[2] Voy. Völcker, *Ueber die Aloïden*, ap. Seebode, *Kritisch. Biblioth.*, 1828, n° 2, et Eberz, *Ueber die Fabel der Aloïden*, ap. *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft*, 1846, n° 99. M. d'Eckstein retrouve le type d'Alœus, l'ancêtre mythique des Aloades, dans le *Hala-bhrit*, ou le porteur de charrue, le *Hal-âyoudhah*, *celui qui a pour arme la charrue*, des races agricoles de la vieille Inde. (*Journal asiatique*, 1853, t. II, p. 207.)

[3] Cf. *Odyss.*, XI, v. 319, 320.

[4] Voici ce que je disais à ce sujet dans mon *Essai historique sur la religion des Aryas* : « On ne voit pas, dans les premières sections du Rig-Véda, que les Aryas aient hasardé du redoutable problème de la création, une solution quelconque. Ils se bornent à proclamer leur ignorance et leur incertitude. « Ce dieu, qui n'a point de guide, qui n'a point

Sans doute il célèbre souvent d'une manière éloquente, et avec un profond sentiment religieux [1], l'œuvre de la création, mais il n'entre pas dans le détail de cette œuvre merveilleuse et des moyens que la divinité a employés pour l'accomplir. Seulement, cherchant dans ce qui l'entoure, dans la génération des êtres, une indication de celle de l'univers, il arrive, par degrés, à s'en faire une idée plus définie, quoique toujours enfantine [2]. Il se

» de lien, dit un hymne védique adressé au Soleil, comment fait-il pour » monter, pour descendre sans tomber? qui peut savoir quelle force le » maintient? » — « De ces deux divinités, dit Agastya, au sujet du ciel » et de la terre, quelle est la plus ancienne, quelle est la moins âgée? » comment sont-elles nées, ô poëte? qui le sait? » (*Revue archéologique*, 10e année, p. 130.)

[1] Plusieurs hymnes du Véda à ce sujet sont très remarquables par l'élévation de la pensée, et montrent que l'Arya avait de la divinité un sentiment bien plus profond que le Grec. On peut consulter à ce sujet mon *Essai historique sur la religion des Aryas* (*Revue archéologique*, 10e année, p. 132 sv.). Je ne puis résister au désir de citer toutefois ici le passage d'un de ces hymnes adressés à Agni, considéré comme dieu créateur :

« Il donne la vie et la force. Tous les êtres, les dieux (eux-mêmes) sont soumis à sa loi. L'immortalité et la mort ne sont que son ombre. A quel (autre) dieu offririons-nous l'holocauste?

» Il est, par sa grandeur, le seul roi de tout ce monde qui voit et qui respire. Il est le maître de tous les (animaux) bipèdes et quadrupèdes. A quel (autre) dieu offririons-nous l'holocauste?

» Sa grandeur, ce sont ces (montagnes) couvertes de frimas, cet océan avec ses flots, ces régions (célestes), ces deux bras (qu'il étend). A quel (autre) dieu offririons-nous l'holocauste ?

» Par lui ont été solidement établis, le ciel, la terre, l'espace, le firmament. C'est lui qui, dans l'air, a répandu les ondes. A quel (autre) dieu offririons-nous l'holocauste?

» Quand les grandes ondes sont venues, portant dans leur sein le germe universel et enfantant Agni, alors s'est développée l'âme unique des dieux. A quel (autre) dieu offririons-nous l'holocauste ? »

[2] Déjà, dans les derniers hymnes du Véda, on saisit les premiers germes d'une véritable cosmogonie, notamment dans l'hymne à l'âme suprême (Pâràmatma). (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, 421, 422.)

représente les cieux, l'espace infini, le vide, comme un œuf immense, comme un utérus d'or[1] dans lequel a germé l'univers sous l'action fécondante du dieu créateur. Tout cet ordre d'idées reparaît dans la Grèce ; les Hellènes n'ont, pas plus que les Aryas, une notion arrêtée de l'œuvre cosmogonique. En face d'une nature qui charme plus l'imagination qu'elle n'élève la pensée en la remplissant du sentiment de l'infini, ils ne célèbrent guère l'ouvrage de Dieu dont ils forment une partie. On ne rencontre pas chez leurs poëtes des élans pareils à ceux du chantre védique, mais ils ont de la création le même genre de conception que les Aryas, et l'on saisit encore entre leurs idées et celles des Hindous une parenté qui se révèle à la ressemblance des traits. Ce sont les Titans, c'est-à-dire les forces de la nature qui ont créé l'homme et les êtres, et qui apparaissent en même temps comme les premiers hommes[2]. L'un d'eux, Prométhée (Προμηθεύς), personnification de la providence divine[3], a formé le premier être humain[4], et plusieurs traditions le rattachent, par un lien de parenté, à Deucalion et à Pyrrha, son

[1] C'est ce que les poëtes indiens appellent l'Hiranyagarbha. (Voy. mon *Essai sur la religion des Aryas*, p. 132.)

[2] Les Titans, de même que les Cyclopes, sont représentés comme les hommes primitifs, comme les premiers éducateurs du genre humain (voy. Homer., *Hymn. in Apollin.*, 335), caractère qu'ils ont au plus haut degré dans les hymnes orphiques (*Hymn. XXXVI*). Suivant une tradition que nous a conservée Dion-Chrysostôme (*Orat.*, XXX, 550), les premiers hommes étaient nés du sang des Titans.

[3] Tel est le sens de ce nom, qui signifie *le prévoyant* (Cf. Hesiod., *Theogon.*, 507, 528 ; Apollon., *Argon.*, III, 1087). La signification du nom de son frère Épiméthée (Ἐπιμηθεύς) repose sur le même ordre d'allégories, car Épiméthée signifie *celui qui réfléchit.* (Voyez ce qui est dit au chapitre V.)

[4] Voy. Hesiod., *Theogon.*, 521 sv., et ce qui est dit au chapitre V.

épouse, les deux ancêtres du genre humain, selon la tradition béotienne[1]. Je n'entrerai pas dans le détail du mythe de Prométhée, sur lequel je reviendrai au chapitre V. Je me bornerai à remarquer ici qu'il y a dans sa légende des traits tout à fait conformes aux idées védiques; dès lors, nous devons y voir un anneau détaché de la chaîne qui liait les croyances de l'Europe et de l'Asie. Ce feu que Prométhée dérobe au ciel, et qu'il cache dans la tige de la plante Narthex[2] (νάρθηξ), rappelle le feu du sacrifice que le prêtre Arya tire de l'Arani, et qu'il se représente comme dérobé aux cieux. Les nombreux hymnes en l'honneur d'Agni, que renferme le Véda, sont tous remplis d'images ayant avec la fable racontée par Hésiode une curieuse analogie[3].

Peu à peu les personnifications des forces de la nature

[1] D'après certains auteurs, Prométhée avait été le père de Deucalion (Æschyl., *Prom.*, 560; *Schol. Apoll. Argon.*, II, 1086; Tzetzes, *ad Lycophr.*, 1823). Selon d'autres, il eut pour épouse Pyrrha, qui lui donna pour fils Hellen (*Schol. Apoll. Argon.*, II, 1086; *Schol. Pind. Olymp.*, IX, 68).

[2] Æschyl., *Prom.*, 110.

[3] Le personnage de Prométhée a en effet, comme Agni, le caractère d'un héros ou d'un dieu prêtre et pontife (voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, p. 3, sect. I, lect. I, hymn. I, v. 1). Prométhée est, ainsi qu'Agni, l'ami des hommes (*Rig-Véda*, t. I, p. 19, 86, 131, 144), comme celui qui connaît leurs besoins. Il ne serait pas impossible que ce nom de Prométhée fût une forme grécisée du surnom d'Agni (t. I, p. 139), *Brahmanaspati*, c'est-à-dire, *le maître de la chose sacrée*.

Les deux frères, Prométhée et Épiméthée, semblent être les deux jumeaux du chant védique à Agni : *jumeau du passé, jumeau de l'avenir* (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 130.) Prométhée donne la vie au corps, parce que, comme le dit le Véda, *il est la vie de tous* (t. I, p. 133).

Agni est, comme Prométhée, considéré parfois comme le premier homme, l'enfant de Manou (t. I, p. 146), l'invincible chef des races humaines (*Rig-Véda*, t. II, p. 8), mais il est aussi l'égal des dieux

disparurent pour ne plus laisser après elles que des personnages purement humains, en sorte que le problème de la création s'obscurcit encore davantage, et ne trouva plus pour solution dans l'esprit des Grecs, que des fables puériles repoussées par les gens éclairés. On eut recours à l'idée d'une génération spontanée dont on trouvait l'agent dans le soleil [1]. On imagina que les premiers hommes, nés sans père, étaient sortis de chênes éclatés ou du limon échauffé par les feux tropicaux [2], ou faute même d'arriver à une conception satisfaisante, on déclara que l'homme avait toujours existé [3].

et semble même les détrôner : c'est alors un véritable Titan. Il lutte par ses rayons contre ceux du soleil (t. III, p. 28). Agni est encore représenté, de même que Prométhée, comme ayant été enchaîné, puis délivré de sa chaîne (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 266).

[1] Déjà les Aryas nous représentent *Savitri*, c'est-à-dire le soleil personnifié, comme le dieu créateur par excellence. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, p. 17 ; t. IV, p. 445. Cf. mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, p. 130.)

[2] Si c'est le soleil qui a produit les premiers hommes, écrit Pausanias (VIII, c. 29, § 8), en échauffant la terre jadis molle et pénétrée d'humidité, quelle contrée a dû les produire plutôt que l'Inde, qui nourrit encore des animaux si différents des nôtres par la force et la grandeur. Les Grecs rapportaient que les premiers hommes étaient, au dire des Égyptiens, sortis du limon du Nil. (Voy. Pindar., ap. Origen., *Philosoph.*, p. 96, edit. Miller. Diod. Sic., I, 1, 10. Censorin., *De die natali*, IV). On connaît les vers de Juvénal, qui suit la donnée d'Hésiode :

Vivebant homines, qui rupto robore nati,
Compositive luto, nullos habuere parentes.
(Sat. VI, v. 12, 13.)

La croyance à laquelle ces vers faisaient allusion trouvait déjà bien des incrédules aux temps homériques, car le poëte faisait dire par Pénélope à Ulysse :

Οὐ γὰρ ἀπὸ δρύος ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης.
(*Odyss.*, XIX, 163.)

[3] « Il est nécessaire que chacun comprenne, ou que le genre humain n'a jamais commencé et ne finira jamais, mais qu'il a existé et existera

Le mythe asiatique de l'homme primitif, de l'*homme-type*, dans lequel l'humanité est individualisée, que l'on retrouve dans les plus anciennes traditions de l'Inde, associé aux noms d'*Ayou*, de *Manou*, de *Nahoucha*, se localise en divers lieux, se fractionne, pour ainsi dire, en une foule de cosmogonies locales. La tradition qui leur a donné naissance primitivement est fort ancienne sans doute, mais la forme sous laquelle elle se présente l'est beaucoup moins.

Les fables des Grecs sur les premiers instituteurs de leur pays ne paraissent pas, en effet, de date bien reculée, et elles sont vraisemblablement de l'invention des premiers poëtes. Presque toutes reposent sur des personnifications de mots et d'idées, analogues à celles qui ont donné naissance aux divinités. Elles varient suivant les lieux et les tribus ou les nations, et elles n'expriment au fond rien autre chose que l'énoncé du fait qu'elles ont l'air d'expliquer[1]. Chaque canton, pour ainsi dire, avait son autochthone, que l'on représentait comme ayant été l'organisateur de la première société, et dont le nom, aussi bien que ceux des personnages qu'on lui associe, est tiré de ceux des produits de la terre, des travaux de la vie agricole et domestique qu'il était censé avoir

toujours, ou du moins que son origine va se perdre dans des temps si reculés, qu'il est presque impossible d'en assigner l'époque. » (Platon., *Leges*, VI, § 22, p. 254, edit. Bekker.)

[1] On pourrait citer de ce fait de nombreux exemples, je me bornerai à un seul. Pausanias (I, c. 28, § 4) rapporte que, suivant la tradition, les deux chefs des Pélasges qui avaient construit à Athènes le mur de la citadelle (voy. plus haut, part. I, p. 18), étaient Agrolas et Hyperbios, sur lesquels, ajoute-t-il, la tradition ne disait rien, si ce n'est qu'ils étaient venus de Sicile en Acarnanie. Or Göttling a très bien fait voir que ce nom a été forgé de ἀργὸς λᾶας, c'est-à-dire du nom des pierres blanches dont la muraille était construite. (Cf. Steph. Byzant., v° Ἄργος.)

inventés. Parfois aussi c'étaient les dieux eux-mêmes qui, sous une forme spéciale, étaient donnés pour les premiers législateurs et les premiers rois. On altérait légèrement le nom du dieu; on lui en imposait un nouveau emprunté à l'un de ses attributs, et l'on forgeait de la sorte un personnage.

Suivant la tradition arcadienne, Pélasgus fut le premier instituteur du genre humain[1]. C'est lui qui, après avoir tiré les hommes des forêts, leur enseigna à construire des cabanes et à substituer aux herbes et aux racines dont ils s'étaient jusqu'alors nourris, les faînes ou glands doux, fruits de l'arbre appelé φήγος (*fagus*)[2]. Ce nom servit à composer celui de Phégée (Φηγεύς), qui passait pour avoir fondé la ville d'Érymanthe, autrefois appelée *Phégie*[3], et qui était représenté, en d'autres cantons du Péloponnèse, comme le législateur des premières sociétés. Une autre tradition rapportait l'honneur d'avoir civilisé les Arcadiens au dieu *Lycæus*, le dieu soleil transformé en un roi du pays, sous le nom de Lycaon, et que l'on rattacha plus tard par un lien de filiation à Pélasgus[4], afin d'accorder ces légendes contradictoires. On fit de Lycaon le fondateur de la ville de Lycosure, où se trouvait un des plus anciens sanctuaires du dieu Lycæus. De même le dieu soleil, Phaéthon, était devenu, chez les Thesprotes et les Molosses, le premier roi de leur pays[5].

Phoronée avait, ainsi que Pélasgus, avec lequel il fut

[1] Apollodor., II, 1, 1; III, 8, 1. Acusilaüs donnait Pélasgus comme fils de Zeus et de Niobé. Eschyle (*Suppl.*, v. 248 et sq.) fait de Pélasgus un roi d'Argos, qui a pour père Palaechthon, *la terre primitive.*

[2] Pausan., VIII, c. 2, § 1. Ovid., *Metamorph.*, I, 237.

[3] Steph. Byzant., v° Φήγεια.

[4] Voyez ce qui a été dit plus haut sur ce dieu.

[5] Voy. Plutarch., *Pyrrhus*, § 1, p. 715, edit. Reiske.

parfois confondu[1], rassemblé les premiers humains et jeté les fondements de l'ancienne Argos, qui prit de lui, disait-on, le nom de Φορωνικὸν ἄστυ[2]. L'étymologie du nom de ce personnage mythique rappelle le feu[3], dont l'invention lui était attribuée[4]. Mélia (Μελία), c'est-à-dire l'arbre, était mère de Phoronée[5], ce qui confirme l'explication que nous a fournie l'étymologie du nom de Phoronée; car le feu fut d'abord obtenu par la friction des rameaux des arbres. Ce même Phoronée était père d'Apis[6], personnification du Péloponnèse, appelé anciennement Ἀπιὰ γῆ, la terre des fruits[7].

[1] Par exemple, le scholiaste d'Euripide (*Orest.*, 1645) appelle Pélasgus, αὐτόχθων ὁ Ἀργεῖος.

[2] Pausan., II, c. 15, § 5. Hygin., *Fab.* 143. Acusilaüs, sans doute dans sa cosmogonie, représentait Phoronée comme ayant été le premier homme. (Voy. Clem. Alexandr., *Stromat.*, I, p. 321. Euseb., *Præp. evang.*, X, 12, p. 497, *d*.)

[3] Le *p* et l'*f* étaient une seule et même lettre dans l'alphabet primitif des Grecs, composé de seize lettres. Ainsi πῦρ et φῦρ formaient un seul et même mot; le φ répondait au π primitif qui était très guttural. Dans les langues sémitiques, ces deux lettres sont constamment confondues. Quant à la substitution de ο à υ, elle s'opéra lors de l'adoucissement de la langue primitive. La liaison de υ et de ο ou ω se montre par la substitution de la première à la seconde lettre, dans le dialecte éolien, où l'on écrivait, par exemple, ἀμύμον pour ἀμώμος, ὄνυμα pour ὄνομα. De même, certains ο grecs sont, en latin, devenus des *u*, et réciproquement : μύλη a fait *mola*, ὦμος, *humerus*, βολβός, *bulbus*, κύκλωψ, *cocles*.

[4] C'est ce que nous apprend Pausanias (II, c. 19, § 5), lequel rapporte que, suivant la tradition argienne, Phoronée avait découvert le feu. En effet, ajoute-t-il, les habitants d'Argos appellent *feu de Phoronée* (Φορωνέως πῦρ), le feu qu'ils allument sur les autels.

[5] Apollod., II, 1, 1. *Schol. Eurip. Orest.*, v. 920. Cette filiation rappelle que dans le Véda, Agni, le feu, est représenté comme fils de l'Arani. (Voy. trad. Langlois, t. II, p. 121; t. III, p. 31, 32.)

[6] Apollod., II, 1, 1.

[7] Ce nom vient du grec ἄπιον, *fruit*, mot qui est issu de la même racine que l'allemand *apfel*. Cf. Plutarch., *Quæst. Græc.*, § 51.

Les peuples de l'Attique prétendaient, comme les Arcadiens[1], à l'autochthonie. Leurs traditions cosmologiques liaient les origines du monde à celles de la vie agricole[2], dont ils personnifiaient tous les actes. Triptolème, l'inventeur de la charrue, auquel Déméter, c'est-à-dire la Terre, avait enseigné l'art de labourer, porte un nom qui appartient au radical τρίϐω, *broyer*[3], et rappelle la manière primitive de faire le pain. On broyait en effet le grain sur la pierre, et on l'humectait ensuite avant de le cuire.

Triptolème est représenté comme fils de Dysaulès ou Diaulos[4], c'est-à-dire le sillon. D'après la tradition ar-

[1] Aristoph., *Vesp.*, 1076 : Ἀττικοὶ μόνοι δικαίως εὐγενεῖς αὐτόχθονες. Démosthène, dans sa *Harangue sur la fausse ambassade* (p. 424, 28), s'exprime ainsi à propos des Arcadiens : Μόνοι γὰρ τῶν ἁπάντων αὐτόχθονες ὑμεῖς ἐστε κἀκεῖνοι. (Cf. *Schol. Eurip. Elect.*, 25.)

[2] On retrouve une conception analogue dans la religion des Khonds. Les grands dieux sont représentés comme étant venus de la part de *Boura* enseigner aux hommes à défricher la jongle, à faire des charrues, à semer et à atteler les bœufs. (Voy. Ch. Macpherson (*Mém. cit.*), dans le *Journal of the Asiatic Society of Great Britain*, vol. XIII, p. 226.)

[3] Le nom de Τριπτόλεμος paraît venir de τρίϐω, *broyer*, primitif τρίπτω, et οὖλαι ou ὀλαί, diminutif d'οὔλημα, qui signifiaient *grains*. Ce mot οὐλαὶ se conserva même après que son emploi dans le sens générique de *grains* fut devenu obsolète, pour désigner les grains d'orge rôtis entiers ou grossièrement moulus, qu'on jetait entre les cornes de la victime et que les Latins appelaient *mola salsa*. (Porphyr., *De abstinent.*, II, 6. *Schol. Didym. ad Iliad.*, I, 449.)

[4] Le nom de ce personnage a subi certaines altérations : on le trouve écrit Δυσαύλης dans Pausanias (I, c. 14, § 2 ; II, c. 14, § 2), et dans un fragment supposé de Pindare, Δίαυλος (Origen., *Philosoph.*, édit. Miller, p. 96, 97) ; il est vraisemblablement dérivé du double sillon (δίαυλος), que fait le bœuf en parcourant, de l'aller au retour, le champ du labour. Notons de plus que Pausanias trouva à Célées, près du tombeau de ce Δίαυλος, que le voyageur grec appelle Δυσαύλης, le tombeau d'un certain *Aras*, dont le nom implique également, par son étymologie, l'idée de labour. Ce qui vient encore à l'appui de l'explication donnée ici du nom

gienne, il avait eu pour père Trochilus (Τρόχιλος)[1], nom qui indique une personnification des meules ou pierres à broyer. A Sparte, l'inventeur de la meule s'appelait Mylès (Μύλης), c'est-à-dire *meule*[2], et était donné pour fils à Lélex[3]; ce qui montre que l'on faisait remonter aux Léléges l'usage du pain, ou du moins de la farine pétrie (πόλτος)[4]. L'art de moudre le grain avait d'ailleurs été apporté en Europe par les populations indo-européennes, puisqu'on trouve dans toutes les langues de ces populations un même radical (grec μύλη, latin *mola*, ancien haut allemand *muli*, islandais *meile*, welche *melin*, tchèque *mlyn*, lithuanien *malunas*) dérivé de la racine sanscrite *malana*, exprimant l'idée de frotter, de moudre[5].

Triptolème, au dire de la légende attique[6], avait le premier semé le grain dans l'endroit appelé Ῥαρία[7], et qui

de Δίαυλος, c'est l'existence en Attique, existence constatée par le témoignage de Pindare, de courses dont la fondation était, disait-on, contemporaine de la découverte du blé. Dans ces courses d'Éleusis, on imitait la marche du sillon.

1 Pausan., I, c. 14, § 2. Τρόχιλος, diminutif de τρόχος, toute masse ronde et orbiculaire. Ce Trochilus, hiérophante argien, jouait aussi un rôle dans les jeux.

2 Pausan., III, c. 1, § 1. Ce mot μύλη fut ensuite appliqué à la farine, *mola*, qu'elle servait à moudre, à broyer (Cf. Homer., *Odyss.*, VII, 104). De ce mot vient le nom de la ville de Mylassa en Carie (Μύλασσα), célèbre par l'abondance de ses pierres meulières et à bâtir.

3 Pausan., III, c. 1, § 1, c. 20, § 2; IV, c. 1, § 2.

4 Le πόλτος était le *puls* latin, pâte faite d'eau et de grain écrasé.

5 A. Kuhn, *Zur ältesten Geschichte der Indogermanischen Völker*, ap. *Indisch. Stud.*, t. I, p. 359.

6 Homer., *Hymn. in Cerer.*, v. 451.

7 Pindar., *Fragm.*, ap. Origen., *Philosoph.*, p. 96, édit. Miller. L'hymne homérique à Déméter (v. 45) nous montre que Rharion ou Rharia (Ῥαρίᾳ) est le champ d'abord stérile, aride, inculte, où germa le grain, grâce aux soins de Triptolème, l'inventeur de la charrue (Cf. Pausan., I, c. 14, § 2).

vait été vraisemblablement le premier cultivé dans ce anton. Ce que confirmait la tradition qui le faisait père e Gordys (Γόρδυς), l'*orge*[1], et fondateur de la ville d'Aroé, la *ville des champs*[2]. L'Attique passait, en effet, pour le remier pays qui eût produit le froment et l'orge[3].

L'histoire grecque compte du reste un grand nombre l'autres héros qui personnifient aussi les premiers travaux

[1] Strabon, XVI, p. 747. C'est de ce mot γόρδυς, qui répond à l'ancien haut allemand *gersta*, dérivé sans doute du sanscrit *karsta*, c'est-à-dire ce *qui est cultivé*, qu'est venu le latin *hordeum*, orge. Le γ grec a passé souvent à l'*h* en latin. Ainsi γίννος a fait *hinnus;* γάλα, gén. γάλακτος, a fait *lac*, etc. C'est en vertu de la même affinité que les Russes rendent par un γ l'*h* des Latins. Le mot *hordeum* paraît appartenir au pélasge, ou au moins avoir disparu de bonne heure dans le grec. Nous voyons en effet, dans le culte de Déméter, que l'orge était appelée χρῖ ou κριθή (Cf. Porphyr., *De abstinent.*, II, 6) : ce dernier nom s'employant par opposition au froment (πυρός). Les mots *hordeum* et χρῖ paraissent, du reste, dériver d'une racine commune qui a aussi fourni au latin le mot *far*, *farina*, et à l'irlandais le mot *ith*, au welche *yd*, *hyd*, au breton *ed*, grain, et qui appartient à la même famille que le mot védique *adman*, aliment (Cf. A. Kuhn, ap. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 358). Il serait possible que l'*hordeum* eût désigné primitivement le grain en général, puis qu'il se soit pris plus tard dans un sens restreint, et ait été exclusivement appliqué à l'orge lorsque la culture du froment aura commencé à se répandre. Au reste, le latin *triticum* pourrait bien être dérivé du grec κρῖ, κριτή, par le changement de κ en *t*, dont on a plusieurs exemples. Cela ferait croire qu'à une époque déjà ancienne, on variait beaucoup dans l'application de ces différents noms aux diverses espèces de céréales. En général, le nom générique est appliqué par un peuple au grain qui est chez lui le plus répandu. C'est ainsi que le mot *corn*, qui désigne aujourd'hui en Angleterre le froment en général, s'appliquait, dans le moyen âge, à l'orge, et désigne actuellement, aux États-Unis, le maïs.

[2] La même tradition fut reproduite à Patras sur Eumélus.

[3] Καὶ πρώτη τροφὴν ἀνθρωπείαν ἤνεγκε τὸν τῶν πυρῶν καὶ κριθῶν καρπόν. (Platon, *Menoxem.*, § 7, p. 153, édit. Bekker). La tradition disait que le premier épi avait germé sur l'emplacement du temple de Déméter Éleusinienne. (Euripid., *Suppl.*, 30, 31.)

de l'agriculture. Phytalos[1] personnifie la plantation des arbres, et rappelle par son nom, le Poséidon Phytalmios adoré à Hermione[2] et par lequel se trouvait déifiée l'action de l'eau sur la végétation[3]. Cyamitès[4] était le premier qui eût semé des fèves. Buzygès[5] avait inventé l'art d'atteler les bœufs à la charrue; Aglaure ou Agraule[6] personnifiait l'usage de parquer les troupeaux; Hersé[7] personnifiait comme Pandrose[8] l'action de la rosée sur les prairies.

A ces personnages en furent rattachés d'autres qui sont à la fois les types de l'autochthonie et les personnifications de la terre qui recèle les semences et que la charrue brise de son soc, Cécrops, Érechthée, Érysichthon.

[1] Φύταλος (Pausan., I, c. 37, § 2). Déméter, qu'il avait accueillie, lui fit présent du figuier.

[2] Pausan., II, c. 32, § 7. Plutarch., *Sept. sap. conviv.*, § 15.

[3] Ce mot vient en effet de φυτόν, *plante*, dérivé de φύω, *pousser*.

[4] Pausan., I, c. 37, § 3.

[5] Βουζύγης (*Schol. Apollon. Argon.*, I, v. 185; Plutarch., *Conjug. Præcept.*, § 42). Ce Buzygès paraît être le même que Butès (Βούτης), frère d'Érechthée, d'où la famille des Étéobutades tirait son origine. (Apollod., I, 9, 16; XXV, 3, 14. Pausan., I, c. 26, § 6. Hygin., *Fab.*, 14. Orph., *Argon.*, 138. Hesych., s. h. v.)

[6] Ἄγλαυρος, Ἄγραυλος, mère d'Erysichthon (Pausan., I, c. 2, § 5; Apollod., III, 14, 2). Ce nom vient du grec ἀγραυλέω, *passer la nuit à la belle étoile, parquer*. Plus tard, on fit de la même personnification un héros, Aglauros (voy. Hygin., *Fab.*, 253). Il semble, du reste, que Agraule ait résumé en une seule divinité les diverses divinités pastorales qui veillaient sur les troupeaux (Θεοὶ ἀγραύλοι). (Petit, *Leg. Att.*, 2, tit. 4.)

[7] Ἕρση. Le symbolisme de cette héroïne se montre clairement dans la légende qui lui donne pour époux Danaüs (la terre sèche), et pour filles Adiante (Ἀδιάντη) (non mouillée) et Hippodice (Ἱπποδίκη) (Apollod., II, 1, 5). A Athènes, des jeunes filles (Ἐῤῥηφόροι) offraient à Hersé des vases remplis de rosée.

[8] Πάνδροσος, c'est-à-dire *celui qui rafraîchit tout*, était honoré à Athènes avec Thallo (Θαλλώ), c'est-à-dire *le bourgeon*. (Pausan., I, c. 2, § 5; c. 27, § 3; VII, c. 35, § 1. Apollod., III, 14, 2.)

Cécrops, dont le nom fait allusion à l'idée que je viens d'énoncer, était représenté symboliquement par la cigale [1], *cercops* (κέρκωψ), le symbole de l'autochthonie. Un autre de ses attributs était la fourmi, *myrmex* (μύρμηξ), l'animal qui vit à terre et qui semble en être né. Cécrops était par conséquent le type des Myrmidons, c'est-à-dire des autochthones [2]. Il avait également pour symbole le serpent que les anciens regardaient comme l'animal autochthone par excellence, parce qu'ils le supposaient né de la terre sur laquelle il rampe : Le serpent est fils de la terre, répondirent à Crésus les devins de Tel-

[1] L'hymne homérique à Déméter nous fournit l'étymologie de ce nom. La terre, y est-il dit, recèle dans son sein les semences (κρύπτειν γὰρ ἰϋστέφανος Δημήτηρ). Cette étymologie est confirmée par ces paroles d'Arnobe (*Adv. nationes*, VI, 6) : « *In historiarum Antiochus nono Athenis in Minervio memorat Cecropem esse mandatum terræ in templo rursus ejusdem quod in arce Larissæ.* » De là le mythe qui fait de Cécrops un autochthone, car il est né de la terre (γηγενὴς) (Apollod., II, 1, 3). Et c'est en sa qualité d'autochthone que la cigale était consacrée à ce personnage, dont elle rappelait le nom. En effet, les Grecs désignaient cet insecte sous le nom de κερκώπη, κέρκωψ (Ælian., *Hist. animal.*, X, 44). La transposition de ce nom a donné naissance à celui de Κέκροψ (voy. K. Schwenck, *Etymologisch-mythologische Andeutungen*, p. 231, 232). Les Athéniens portaient des cigales dans leurs cheveux comme marque de leur autochthonie. (Voy. Thucyd., I, 6. Aristoph., *Nub.*, 978.)

[2] Μυρμιδών. Ce nom est formé de μύρμηξ, μύρμος, lequel appartient à la même racine que le mot μῦς, μῦια, *mouche*. La différence produite entre ces deux mots par l'intercalation de la lettre *r* se retrouve également entre l'allemand *Ameise* et le hollandais et le bas allemand *Mier, fourmi*. On voit que le même radical, qui reparaît encore dans l'allemand *Maus* et dans le latin *formica*, dérivé de βόρμηξ, implique l'idée d'un animal très petit et vivant à terre. Les Myrmidons s'appelaient en conséquence *les fourmis*, ce qui, pour les anciens, avait le sens d'aborigènes. C'était en leur qualité d'aborigènes, que les Myrmidons de la Thessalie s'attribuaient l'invention de l'agriculture et de la charrue. Mais plus tard, quand le véritable sens de ces mots eut été

missus[1]. Erychthonius, qui n'est qu'une autre forme d'Érechthée, et que la terre avait produit, était moitié homme, moitié serpent[2].

Ces trois personnages, qui se rattachent à Cécrops[3], personnifiaient des idées analogues. Érysichthon repré-

oublié, on fit de Myrmex une jeune fille qui avait été changée en fourmi par Athéné, en punition de ce qu'elle s'était attribué l'honneur d'avoir inventé la charrue, dont on était redevable à la déesse. On racontait aussi que Zeus avait métamorphosé en hommes les fourmis de la Thessalie, sur laquelle régnait Éaque, et que telle était l'origine du nom de Myrmidons. (Voy. Hesiod.. ap. *Schol. Pind. Nem.*, III, 13. Apollod., I, 7, 3. Hygin., *Fab.*, 52. Strabon., VIII, p. 375. Serv., *ad Virg. Æn.*, IV 402 sq.)

[1] Herodot., I, 78. Baruch, ou l'auteur quel qu'il soit des prophéties qui portent son nom, parle des *reptiles nés de la terre* (VI, 19). Silius Italicus, en parlant du serpent monstrueux que Régulus tua près du Bagrada, le qualifie de

. . . . Monstrum exitiabile et ira
Telluris genitum. . . . . . . (VI, v. 151, 152.)

La terre, humectée par l'eau et échauffée par le soleil, était supposée donner naissance à une pourriture d'où se formait le reptile. Voilà pourquoi Eschyle, dans ses *Suppliantes* (v. 270 et suiv.), représente un serpent comme enfanté par la terre souillée de sang. Cette liaison entre les idées de serpent et de pourriture explique comment avait pu prendre naissance dans l'antiquité l'opinion que de la moelle décomposée et pourrie de l'homme, naissait un serpent, opinion que l'on faisait remonter à Pythagore et qui est relatée par plusieurs écrivains anciens. (S. Isid. Hispal., *Orig.*, XII, c. 4, § 48. Pausan., VIII, c. 29, § 3. Ovid., *Metamorph.*, XV, v. 389. Antig. Caryst., *Histor. mirab.*, c. 96.)

[2] Voy. Hygin., *Poet. astronom.*, II, 13; *Fab.*, 166. Apollod., III, 14, 6. Euripid., *Ion.*, v. 260 sq. Pausan., I, c. 18, § 2. Ovid., *Metam.*, II, v. 564. Les Géants anguipèdes représentaient à la fois les premiers hommes sortis de la terre et les premières forces qui avaient agi au sein de la nature (voy. Völcker, *Die Mythologie des Japetischen Geschlechtes*, p. 333, 334). Les Spartes, nés des dents du serpent ou dragon qu'avait tué Cadmus, paraissent représenter aussi les autochthones de la Béotie. (Voy. Pausan., IX, c. 10, § 1. *Schol. Eurip. Phœn.*, 657, 670. Apollon., *Argon.*, III, 1183.)

[3] Une tradition faisait en effet Cécrops fils d'Érechthée (Pausan., I,

sente le germe que l'eau féconde et qu'elle fait sortir du sol : voilà pourquoi il est identifié avec Poséidon. Il en est de même d'Érechthée, forme plus humanisée du dieu des eaux [1]. La conception de ce héros correspond au même phénomène que la notion de Poséidon; car en Grèce chaque dieu, pour ainsi dire, a près de lui un héros qui reflète ses traits affaiblis. Erychthonius est le fils d'Héphaestos et de la Terre [2]. Le dieu du feu ayant, comme Orion, l'un des Aloades, fait violence à la déesse, il naquit de cette union forcée l'être bizarre nommé Erychthonius qui se confond à l'origine avec Érechthée. Ainsi on voit reparaître ici une partie des idées du mythe des Aloades, et il est alors naturel d'aller chercher en Asie l'origine de ces fables, comme on l'a fait pour cette dernière tradition. M. d'Eckstein [3] croit retrouver le type d'Erychthonius dans l'Arouna de la tradition indienne, qui naît, comme le héros grec, avec les jambes fracturées, et qui comme lui devient le cocher céleste, *Héniochos* [4] (Ἡνίοχος). Arouna est le fils de Kaçyapa et de Vinatâ, il

c. 5, § 3), et Érechthée est, comme Cécrops, né de la terre. (Herodot., VIII, 55. Dionys. Halic., *Ant. rom. fragm.*, XIV, c. XLV).

[1] Une inscription grecque, découverte sur le sol de la Grèce, porte : Ποσειδῶνι Ἐρεχθεῖ (R. Rangabé, *Antiquités helléniques*, n° 46. Cf. Hesych., v° Ἐρεχθεύς Ποσειδῶν, et les judicieuses observations de M. E. Braun., *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. XXIII, p. 197, et l'article intitulé : *On the early kings of Attica*, dans le *Philological Museum*, t. II, p. 361, Cambridge, 1833). Le temple d'Érechthée était élevé au lieu même que Poséidon avait frappé de son trident, et l'on y sacrifiait, en vertu d'un oracle, sur le même autel, au dieu des eaux et à Érechthée. (Voy. Pausan., I, c. 26, § 6.)

[2] Voy. Pindar., ap. *Harpocrat.*, v° Αὐτόχθων.

[3] Voy. *Journ. asiat.*, ann. 1855, t. II, p. 326.

[4] Voy. Ælian., *Hist. var.*, III, 38. Hygin., *Poet. astron.*, II, 13. Virgil., *Georg.*, I, 205; III, 113.

est le courrier et le cocher de Sourya, le soleil [1]. Érysichthon, qui présente tant d'analogie avec les deux personnages que je viens de nommer, symbolise le broiement de la glèbe par la charrue [2], et voilà pourquoi on attribuait à Érechthée, confondu avec lui et dont le nom avait la même signification, l'invention de la charrue [3]. Érysichthon était rattaché par un lien de filiation à Cécrops, et c'est là un nouveau trait qui le rapproche d'Érechthée.

Tous ces types allégoriques, anthropomorphisés de plus en plus, et dont quelques-uns avaient été portés de Thessalie en Attique [4], finirent par prendre une place réelle parmi les souverains de cette contrée. Ils furent invoqués comme les anciens princes du pays. La légende de Triptolème dut à sa célébrité, de se répandre bientôt dans tout le Péloponnèse et dans les diverses contrées helléniques. Elle s'y amalgama avec des légendes locales analogues. Triptolème se confondit tantôt avec Triopas, divinité solaire [5], identifiée d'abord avec le dieu national des Dryopes [6], puis que la ressemblance de son nom avec

[1] Voy. C. Coleman, *Mythology of the Hindus*, p. 128.

[2] Hesychius donne le mot ἐρέχθω comme ayant le même sens que διακόπτω. Les noms d'Érechthée et de Érychthonius paraissent n'être que des altérations du nom d'Érysichthon.

[3] Voy. Ælian., *Hist. var.*, III, 38.

[4] Telle était la fable d'Érysichthon, qui avait été, dans le principe, une légende locale de la Thessalie. (Hellanic., ap. Athen., X, p. 416. Steph. Byz., v° Τρίοπιον.)

[5] Ce Triopas, ou dieu aux trois yeux, rappelle le dieu solaire védique, Vichnou, *aux trois stations*. M. E. Curtius (*Die Ionier*, p. 34) croit y reconnaître une divinité ionienne. Triopas, en sa qualité de dieu solaire, est fils tantôt de Poséidon (le soleil sort de l'Océan), tantôt de Hélios et de Rhodos (Apollod., I, 7, 4; Diod. Sic., v. 56; Steph. Byz., v° Τριόπιον). Pausanias dit qu'il passait aussi pour père de Pélasgus (II, c. 22, § 2), ce qui le rattacherait aux mythes pélasgiques.

[6] Ce dieu est Τρίοψ ou Δρύοψ (Hellanic., ap. Schol. Theocrit., XVII, 68),

celui de Triptolème fit environner des mêmes fictions [1], tantôt avec Eumélus, héros de Patras, personnification des plantations prospères [2], autochthone analogue à Pélasgus et à Phoronée, tantôt enfin avec Arcas, personnification du même ordre que ces héros [3].

Ce n'étaient pas toujours les actes de la vie agricole et rurale qui fournissaient les noms de ceux qu'on donnait pour les premiers habitants, les premiers rois d'un pays, mais parfois aussi d'autres faits intimement liés à son histoire. Ainsi, en Élide, un personnage dont le nom était tiré de celui des jeux Olympiques, Aethlios [4], passait pour le premier roi de la contrée et était regardé comme fils de Zeus et de Protogonie [5].

De même, dans l'antiquité, on forgea le nom des prétendus inventeurs de certains arts, à l'aide des mots qui désignent les objets, les instruments dont les arts font usage ou même à l'aide du propre nom de ces arts. C'est ainsi que Closter (Κλωστήρ), c'est-à-dire *le fuseau*, passait pour l'inventeur de l'art de filer la laine [6]. L'art de

et qui recevait encore un culte à Asiné (Pausan., IV, c. 34, § 6). Voyez, sur ce nom, la note de Preller (*Demeter und Persephone*, p. 330). La divinité solaire Triopas était identique avec Ζεὺς τριόφθαλμος (Pausan., II, c. 24, § 5).

[1] Voy. Herodot., I, 174. Callimach., *Hymn. in Cerer.*, v. 25. Diod. Sic., V, 56.

[2] Pausan., VII, c. 18, § 2. On lui attribuait la fondation d'Aroé (Ἀρόη), c'est-à-dire l'invention du labourage (de ἀρόω).

[3] Pausan., VIII, c. 4, § 1. La tradition postérieure donna Triptolème pour précepteur à Arcas. On transporta aussi à ce dernier personnage une partie des attributs d'Aristée.

[4] Pausan., V, c. 1, § 2. Ce nom est dérivé de ἄεθλος, forme ionienne de ἆθλος, *jeu*, *combat*, mot qui servait à désigner les jeux Olympiques.

[5] Πρωτογόνεια, personnification des premiers hommes qui établirent les jeux en l'honneur et avec le concours de Zeus.

[6] Plin., *Hist. nat.*, lib. VII, c. 5.

faire jaillir le feu des cailloux avait été découvert, disait-on, par Pyrode (Πυρώδης), c'est-à-dire *le brûlant*, *l'igné*, fils de Cilix (*silex*), le caillou. Le pisé (*luteum ædificium*) avait été inventé par Technès (Τέχνης), *l'art*, écrit incorrectement *Docius* dans les manuscrits de Pline; la règle (*regula*) et non la tuile (*tegula*), comme on lit dans certains manuscrits, avait eu pour auteur Cinyre, fils d'Acribéias. Le nom de ce Cinyre est dérivé de la racine *canna*, et une mauvaise leçon a substitué au nom d'Acribéias (ἀκρίβεια), *la rectitude*, celui d'Agriopas. Chalcas (Χάλκος), *l'airain*, fils d'Athamas (Ἀδάμας), *le métal dur*, avait forgé les premiers boucliers[1], etc.

D'autres héros qui figurent dans les traditions primordiales de la Grèce, ne sont que les personnifications des pays, des villes, des rivières, des localités dans lesquelles on les plaçait comme premiers instituteurs de l'humanité. J'ai déjà parlé des personnifications des eaux et des montagnes qui se rattachent au naturalisme primitif[2]. L'histoire héroïque est remplie de créations du même ordre. A Phénée, en Arcadie, on regardait comme fondateur de la ville, l'autochthone Phéneus[3]. Arantie, en Phliasie, s'honorait d'avoir été fondée par l'autochthone Aras, qui était en même temps regardé comme le premier instituteur des habitants[4]. Un autre autochthone, le géant Alalcoméneus, passait pour avoir bâti Alalcomène[5], quoique cette ville tirât évidemment son nom de la déesse Alal-

[1] Plin., *Hist. nat.*, lib. V, c. 7.

[2] Voyez ce que j'ai dit plus haut.

[3] Pausan., VIII, c. 14, § 4.

[4] Pausan., II, c. 12, § 2.

[5] Pausan., IX, c. 33, § 4. Pindar., ap. Origen., *Philos.*, edit. Miller, p. 97. Steph. Byz., v° Ἀλαλκομένιον. Euseb., *Præp. evang.*, III, c. II. Harpocrat., v° Αὐτόχθονες.

coménie, identifiée ensuite à Athéné [1], que l'on y adorait. On transporta aussi en Attique cet Alalcoméneus, et l'on fit remonter jusqu'à lui le Palladium qui passait pour tombé du ciel [2]. De même on donna pour premier roi à l'Attique, Actæus (Ἀκταῖος [3]), dont le nom était dérivé de l'ancienne forme du nom de ce pays, Ἀκτή [4], *rivage*. Cranaüs, qui devint un autre roi autochthone de la même contrée [5], tire évidemment son nom des hauteurs dont elle est traversée (Κραναοί); étymologie que confirme le nom de son épouse, Pédias (Πεδίας), *la plaine*. Il faut assigner la même origine à sa fille Cranaé [6]. Des traditions postérieures firent, suivant le procédé ordinaire adopté pour accorder des fictions opposées, d'Acteus ou Attis le fils de Cranaüs [7]. Le nom d'Égialée (Αἰγιαλός), c'est-à-dire *rivage*, *contrée maritime*, que portait dans le principe l'Achaïe [8], servit aux Sicyoniens à composer le nom de leur premier roi [9].

Livrés entièrement aux caprices de leur imagination, les Grecs ne s'arrêtaient plus dans leurs inventions pour

[1] Ce génie, mis en rapport avec Athéné, et que la Fable fait sortir comme cette déesse du lac Triton, fut, par suite de son caractère d'autochthone, transformé en un géant, un titan, et eut bientôt, comme ces personnages, sa légende fabuleuse.

[2] *Schol. ad Æl. Aristid.*, edit. Dindorf, p. 320. Cf. Schneidewin, *Conject. critic.*, p. 164 et sq., et Neak, *Opuscul.*, t. II, p. 195.

[3] Actæus, père d'Agraule. (Apollod., III, 14, 2. Pausan., I, c. 2, § 5.)

[4] Ἀκτή, rivage, a fait, par corruption, Ἀττή, Ἀττική, de même que le latin *lectus*, *pectus*, *tectum*, a donné naissance à l'italien *letto*, *petto*, *tetto*. On disait aussi Ἀτθίς pour l'Attique.

[5] Pausan., I, c. 2, § 5.

[6] Apollod., I, 7, 2 ; III, 14, 5, 6. Pausan., I, c. 2, § 5 ; c. 31, § 2.

[7] Pausan., I, c. 2, § 5.

[8] Pausan., VII, c. 1, § 1.

[9] Pausan., II, c. 5, § 5.

expliquer les origines inconnues de leur société. Lors même que la tradition se taisait sur les commencements de quelques villes ou de quelques nationalités, ils avaient tout de suite recours à une supposition du genre de celles dont leur mythologie était si prodigue. En voici un exemple. Au temps de Pausanias, le peuple de Corinthe, auquel les circonstances de sa fondation étaient totalement inconnues, racontait que cette ville avait été élevée par un roi nommé Corinthus[1]. Des fables analogues accréditèrent l'idée que les Grecs tiraient leur origine d'Égypte. On fit de Danaüs un personnage égyptien[2], quoique son nom accuse une origine essentiellement grecque. Ce roi est une personnification du sol aride de l'Argolide, τὸ δαναὸν Ἄργος[3]; et ce fut même sur ce symbolisme que l'on bâtit l'histoire de ses filles, les Danaïdes, qui ne pouvaient jamais, disait-on, parvenir à remplir leur tonneau. Ce tonneau était l'emblème de l'Argolide qu'arrosent vainement les pluies, et qui garde toujours son aridité. De là le rôle que les fontaines et le Nil, *Ægyptus*, jouent dans la légende de Danaüs[4].

[1] Pausan., II, c. 1, §§ 1, 2.

[2] Herodot., II, 91. Ce nom appartient à la même racine que ceux de *Danaé* (la terre sèche), *Danaïs*, et se retrouve dans les noms de rivières *Tanaïs*, *Don*, *Dnieper*, *Dniester*, *Danubius*, dérivés d'un radical indo-européen impliquant l'idée d'eau.

[3] Argos était situé dans un lieu complétement privé d'eau : τὸ δαναὸν Ἄργος (Hesiod., *Fragm.*, 97) ; ἐν ἀνύδρῳ χωρίῳ (Strabon, VIII, p. 370). Le langage poétique conserva encore, à une époque postérieure, l'adjectif δανός avec le sens de *sec*, dont le nom Δαναός paraît être la forme primitive. (Voy. *Etymologicum magnum*, v° Δανάκη.)

[4] Voy. K. O. Müller, *Prolegomena zur einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 184, 185. Cette explication toute simple du mythe des Danaïdes est confirmée par la tradition qui faisait de Danaüs l'inventeur des puits. D'après cette tradition, le père des Danaïdes aurait porté cette

Longtemps les historiens et les antiquaires furent dupes de ces inventions nées d'antiques habitudes allégoriques dont la racine est dans le Véda et dont le développement se continua pendant bien des siècles. L'assurance avec laquelle les Grecs avaient donné comme des personnages réels une foule de dieux et de héros où se réfléchissait, comme dans un miroir à mille facettes, l'impression faite par la nature sur leur esprit, donna le change à l'érudition. On ne put supposer, tant qu'on ne posséda pas les originaux de cette longue contrefaçon historique, que tant de rois, de guerriers, d'héroïnes, de divinités, se réduisissent à des apparences naturelles, transportées par la métaphore dans le domaine de l'humanité. Mais maintenant que nous saisissons la filiation de toutes ces fables, maintenant que la comparaison des monuments religieux de l'Inde nous a révélé les procédés et montré les intermédiaires qui lient ces êtres en apparence si vivants, si passionnés, si personnels, si humains, aux phénomènes de la nature, aux scènes physiques et aux météores, la transformation devient évidente. Les croyances que les premiers peuples de la Grèce avaient léguées aux Hellènes n'étaient encore qu'un naturalisme vaporeux éclairé par quelques rayons épars du soleil, rafraîchi par les brises de l'air, soutenu

précieuse invention dans la Grèce, alors nommée *Argos Dipsion* (Plin., *Hist. nat.*, VII, c. 57). C'était aussi sur une idée analogue, née du même mot, qu'avait été bâti le mythe de Persée. Danaé (Δανάη), mère de ce héros, était la personnification de la terre sèche qui aspire après la pluie. Cette pluie bienfaisante était représentée par la pluie d'or, sous la forme de laquelle Zeus s'introduisit près de la fille d'Acrisius (Otf. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 313). Persée, qui naît de ce commerce, est la personnification des fontaines jaillissantes, dont les eaux s'évaporent et s'élèvent ensuite vers le ciel.

par un sol où germait la plante, où coulaient les eaux, où reposait la pierre. Le besoin de croyances mieux définies et de traditions plus arrêtées donna naissance à un anthropomorphisme véritable que j'étudierai dans les chapitres suivants.

CHAPITRE III.

DU PREMIER DÉVELOPPEMENT MYTHOLOGIQUE ET POÉTIQUE DE LA GRÈCE.

Entre l'époque primitive où les tribus indo-européennes professaient un naturalisme tout semblable à celui qui respire dans les Védas, et celle à laquelle appartiennent les plus anciens monuments de la poésie grecque qui nous soient parvenus [1], il a dû s'écouler un certain laps de temps, que l'imagination employa à grandir et à fortifier les premières conceptions mythologiques. Avant d'être arrivé au complet anthropomorphisme qui caractérise les poésies d'Homère et d'Hésiode, l'esprit pélasge ou hellénique a dû passer par des créations intermédiaires, où l'agent physique ne s'était point encore aussi complétement dépouillé de son objectivité et ne prenait qu'accidentellement la personnalité humaine. Les Hindous, dont le mouvement religieux est si analogue à celui des Grecs, nous ont laissé de cette phase de leur mythologie un précieux monument dans les Védas. Ces premiers chants des Aryas préparent en quelque sorte les

[1] Ces monuments étaient des poésies d'Homère et d'Hésiode, qui déjà, au temps d'Hérodote (II, 53), étaient considérées comme les plus anciennes sources de la théogonie hellénique.

figures mythologiques qui sont mises en action par les Brâhmanas, les Oupanichads, les grandes épopées postérieures, le Ramâyâna et le Mahâbhârata [1]. Les comparaisons dont se sert le poëte indien, le mélange continuel de descriptions physiques et d'allégories, mettent en évidence la pensée naturaliste; et lorsque, dans ces hymnes antiques, on voit naître avec ce caractère les dieux et les héros qui se retrouvent comme acteurs dans les grands drames épiques, on ne peut douter de l'origine purement poétique de la théogonie hindoue. Malheureusement des monuments religieux correspondant aux Védas et même aux Brahmanas nous font défaut pour la Grèce, et rien ne nous est parvenu d'antérieur aux épopées d'Homère et aux compositions systématiques d'Hésiode.

Les anciens ont cité quelques écrits, quelques hymnes attribués à des poëtes que la tradition plaçait au berceau de la civilisation grecque et sur le seuil des âges héroïques. Ces hymnes portaient les noms d'Orphée [2], de Linus [3],

[1] Voy. A. Weber, *Akademische Vorlesungen über Indische Literaturgeschichte*, p. 30 et suiv.

[2] Il circulait en Grèce un grand nombre d'écrits attribués à Orphée. Ce personnage passait de plus pour avoir inventé les mystères des dieux: les expiations, c'est-à-dire les rites expiatoires des grands crimes, ainsi que les charmes ayant la vertu d'opérer la guérison des maladies, en apaisant la colère des dieux qui les avaient envoyées (Pausan., IX, c. 30, §§ 3, 5). Il existait aussi, au temps de Philochore, des écrits sur la divination, auxquels on donnait Orphée pour auteur (voy. *Schol. Eurip. Alcest.*, v. 971). Mais la plupart de ces ouvrages, et notamment la *Théogonie*, qui portait le nom d'Orphée, étaient l'œuvre des écoles orphiques, d'une origine comparativement moderne, et dont je parlerai au chapitre XVIII.

[3] Il existait également des poëmes qui portaient le nom de Linus; mais leur caractère apocryphe était si évident, que Pausanias, qui les avait lus, les tenait pour supposés (VIII, c. 18, § 1). Origène parle de ces poëmes comme ayant le même caractère que ceux d'Orphée. Ils sont,

de Musée[1], d'Eumolpe[2]. Mais ces compositions étaient-elles authentiques? Pouvons-nous même croire à l'existence des personnages ainsi nommés? L'étude de leurs légendes y fait découvrir des faits analogues à ceux qui caractérisent les mythes des divinités grecques, et l'on est dès lors entraîné à supposer qu'elles ont été forgées de la même façon, et que la réalité historique n'a aucune part à leur rédaction. Homère ne fait d'ailleurs nulle mention de ces noms; il ne dit rien en particulier d'Orphée qui passait cependant plus tard pour le plus ancien poëte[3]. La légende de ces personnages a donc dû se former à un âge postérieur, en vertu d'idées symboliques et non sur des souvenirs traditionnels.

Mais quoi qu'il puisse être de l'authenticité des hymnes que l'on conservait dans les sanctuaires de la Grèce comme les premiers monuments de la poésie sacrée, quoi qu'il en soit de la réalité de leurs auteurs, un fait subsiste et domine toutes les inventions de la fable : c'est

dit-il, remplis de figures et d'allégories (Origen., *adv. Cels.*, I, 335), et cette observation nous montre suffisamment qu'ils sortaient aussi de la grande fabrique orphique.

[1] Musée ne paraît pas avoir eu plus de réalité qu'Orphée et Linus; quoique les Athéniens montrassent son tombeau sur une de leurs collines consacrées aux Muses (Pausan., I, c. 19, § 6). Ses écrits avaient, au dire d'Origène (*loc. cit.*), le même caractère que ceux d'Orphée et de Linus.

[2] Eumolpe, auquel on attribuait, au temps de Diodore de Sicile, des vers bachiques (Diodor. Sic., I, 2 ; Cf. Fabric., *Biblioth. græc.*, edit. Harles, t. I, p. 35), est très vraisemblablement une personnification, comme Musée, des premiers aœdes. (Voy. William Mure, *A critical history of the language and literature of ancient Greeks*, t. I, p. 160.)

[3] Voy. Otfried Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 384. Pindare est le plus ancien poëte grec qui fasse mention d'Orphée. (Voy. l'article ORPHEUS dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 993, 994.)

que des poëtes, c'est-à-dire des aœdes (ἀοιδοί), avaient porté de la Thrace dans la péninsule grecque le culte des Muses, intimement lié à la culture de la poésie. Cette Thrace, c'était la Thessalie et la Piérie, qui la confinait au nord et qui s'étendait à l'est du mont Olympe, au sud de l'Emathie et de la Macédoine [1]. Là fut le berceau de la civilisation grecque. De cette Thrace le culte d'Apollon se répandit dans toutes les contrées doriennes [2]. Et voilà pourquoi la légende mythique donne à presque tous ces premiers instituteurs de la poésie grecque les noms de fils d'Apollon et des Muses [3]. Peu importe quels noms portèrent les aœdes. Leur existence est hors de doute, cela nous suffit. Cette existence une fois établie, il est naturel de supposer que le premier développement religieux et poétique de la Grèce les a eus pour auteurs. Le culte des Muses remontait en Béotie à une haute antiquité [4]. Et la

[1] Voy. Otfr. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur*, t. I, p. 43, 44.

[2] Voyez ce qui a été dit au chapitre II.

[3] Suivant Apollonius et Apollodore, Orphée était fils d'Apollon et de la muse Calliope (voy. Apollon., *Argonaut.*, I, 23 et suiv.; Apollod., I, 3, 2). On donnait également au poëte Ialémus Apollon et Calliope pour parents, et dans un poëme perdu de Pindare (*Schol. Euripid. Rhes.*, v. 895; Welcker, *Kleine Schriften*, t. I, p. 50; Bergk, *Poet. lyr.*, p. 269), cet Ialémus est désigné, ainsi que Linus et Hymenæus, comme fils d'une Muse. Leur perte arrache des larmes à ces divinités. Musée passe tour à tour pour fils d'une divinité lunaire ou pour fils des Muses. (Voy. Preller, *Griech. Myth.*, t. II, p. 343.)

[4] Les traditions mythiques sur Hymenæus, quoique très diverses, le rattachaient toutes au culte d'Apollon et des Muses (voy. Preller, *Griech. Myth.*, t. II, p. 343). Le culte de celles-ci avait été établi sur l'Hélicon par les Aloïdes, et il existait dans presque toutes les grottes et sur toutes les montagnes de la Thessalie et de la Béotie. Le Parnasse leur était consacré, aussi bien que le Cithéron, le Libethrius, le Pinde, etc. De là tous les surnoms qui leur sont donnés. Or nous retrouvons, précisément répandus dans les mêmes contrées, les souvenirs d'Orphée (voy. Preller,

tradition rapportait que des Thraces leur avaient jadis consacré l'Hélicon. Durant une longue succession d'années, des hymnes furent composés en l'honneur des nobles déesses, hymnes dans lesquels il faut reconnaître les premières tentatives du génie poétique de la Grèce [1]. De la Thrace thessalienne, la culture de la poésie se répandit, avec l'adoration des Muses, dans toutes les contrées helléniques. En Asie Mineure, les rapsodes qui préparaient les épopées d'Homère, et qui s'en allaient, à la façon de Phémius ou de Démodocus, chanter, chez les princes et les grands [2], les exploits des héros et des peuples, invoquaient les divines sœurs comme la source de toute inspiration. Le même Homère donne aux Muses l'épithète d'*olympiques*, ce qui montre quel était le berceau de la poésie hellénique. En Béotie, Hésiode ne fait que continuer les traditions de toute une famille d'aœdes dont il est le dernier représentant. Les relations étaient devenues fréquentes de son temps entre les diverses contrées de la Grèce. Ses ouvrages annoncent chez le peuple qui les a produits un degré notable de civilisation. L'agriculture et le commerce sont déjà florissants. Hésiode nous apprend que son père s'était livré à des entreprises de négoce, et qu'après avoir perdu sa fortune, il avait émigré de Cumes en Éolide, puis était venu s'établir en Béotie, à Ascra [3]. C'est donc dans le pays même où la tradition place les

Griech. Myth., t. II, p. 339). C'est, par exemple, près du mont Libethrius, que les Muses firent entendre leurs plaintes sur le tombeau d'Orphée.

[1] Voyez, sur ces chantres et prêtres adorateurs des Muses (Μουσάων θεράποντες), Otfr. Müller, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 41.

[2] Voyez à ce sujet la dissertation de F. G. Welcker, intitulée : *Aöden und Improvisatoren*, ap. *Kleine Schriften*, t. II, p. lxxxvij et sv.

[3] *Opera et Dies*, v. 253, 254.

lus anciens poëtes grecs, qu'Hésiode a composé son ɜuvre. Certainement il s'inspira des chants qui y avaient .éjà cours. Il mit à contribution les légendes que se transnettaient, comme chez les Aryas, ces familles sacerlotales dont nous retrouvons les derniers représentants lans les Eumolpides et les Lycomèdes [1]. On ne saurait ıdmettre que le souvenir de ces chants primitifs eût entièrement péri aux plus beaux temps de la Grèce. Très vraisemblablement plusieurs des cantiques que, dans le sanctuaire de Delphes, on faisait entendre en l'honneur d'Apollon et des Muses, remontaient à ces premiers âges [2]. Les noms de quelques-uns des plus anciens chantres que nous a transmis la tradition ne paraissent pas entièrement supposés, et si nous ne pouvons admettre l'existence d'un Orphée qui n'est point nommé avant Pindare, rien ne s'oppose à ce que nous tenions Philammon, Chrysothémis et Olen, fondateurs des sanctuaires de Delphes, de Tarrha et de Patare [3], pour des personnages

[1] Ces familles prétendaient aussi descendre des fondateurs de la poésie hellénique, en vertu de cette même idée qui fit rattacher plus tard par un lien de filiation Homère à Orphée, et qui faisait de Musée le disciple de celui-ci et le fils de Linus. (Voyez l'article ORPHEUS dans l'*Encyclopédie* de Pauly, p. 993, et Preller, *Griech. Myth.*, t. II, p. 342, 343, et ce qui est dit sur Orphée aux chapitres XI et XVIII.

[2] Voyez à ce sujet G. Bernhardy, *Grundriss der griechischen Literatur*, 2ᵉ Bearb., t. I, p. 217 et sv.

[3] Voy. O. Müller, *Die Dorier*, t. II, p. 352. Suivant la tradition, Chrysothémis et Philammon avaient concouru à Delphes pour un hymne à Apollon (voy. Pausan., X, c. 7, § 2, et Otfr. Müller, *Die Dorier*, t. II, p. 352). Aussi attribuait-on à Chrysothémis l'invention des premiers nomes en l'honneur d'Apollon Pythien, ou, comme on l'appelait alors, Νόμιμος, nomes qui se chantaient, vêtu de la stola, et avec accompagnement de la cithare. (Voy. Proclus, ap. Phot., edit. Bekker, p. 320, n° 239, et Fabricius, *Bibliotheca græca*, t. I, p. 207, 210, edit. Harles).

réels [1]. Philammon passait pour l'auteur de cantiques en l'honneur de l'accouchement de Latone, cantique que les jeunes filles faisaient entendre à Délos autour de l'autel de la déesse [2]. Le Crétois Chrysothémis avait aussi, disait-on, composé des hymnes en l'honneur d'Apollon [3], et l'on en attribuait d'autres en l'honneur du même dieu à Olen de Lycie [4].

Tous ces hymnes avaient un caractère de majesté sévère et de naïve simplicité qui nous semble être la marque et la preuve de leur antiquité [5]. Écrits en vieux dialecte dorien, ils se chantaient avec accompagnement de la cithare ou de la phorminx; ils servaient à régler le mouvement cadencé des chœurs qui fêtaient Apollon et les Muses [6]. Aussi était-ce à Apollon lui-même que l'on faisait remonter l'invention de la poésie cadencée, ou *Nomos* [7].

Les chants tristes ou lamentations, *Linos*, dont l'invention était attribuée à un personnage de ce nom, imaginé vraisemblablement, au contraire, d'après le chant, dataient de la formation des mythes qui symbolisaient par

[1] Olen de Lycie, regardé comme plus ancien qu'Homère, avait, au dire de Pausanias, composé des hymnes pour les Déliens, et un notamment sur Ilithye (VIII, c. 21). Hérodote (IV, 37) parle aussi de ces hymnes qui renfermaient de curieuses traditions mythologiques. On attribuait à ce même Olen la composition de nomes qui se chantaient à Délos. (Voy. Callimach., *Hymn. in Del.*, 304. Apollon. Rhod., I, 587.)

[2] Voy. Heracl. Pont., ap. Plutarch., *De music.*, 3. Cf. *Schol. Odyss.*, XIX, 432.

[3] Voy. Proclus, ap. Phot., Χρυσόθεμις ὁ κρής, etc. Cf. Pausan., X, c. 7, § 2.

[4] Callimach., *in Del.* 304. Apollon., *Argon.*, I, 537.

[5] Voy. Proclus, ap. Phot., et Otfr. Müller, *Die Dorier*, t. II, p. 352.

[6] Voy. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 315.

[7] Strabon, IX, p. 421. Callimach., *Hymn. in Del.*, 312. Cf. Bernhardy, *Grundriss der griechisch. Literatur*, t. I, p. 224.

la mort d'un dieu ou d'un héros le retour de l'hiver[1]. C'est un genre de composition dont les pères de la poésie hellénique ne nous ont conservé aucun vestige, et qui doit être rattaché aux œuvres des premiers aœdes.

Thamyris ou Thamyras, dont le nom nous a été transmis par Homère[2] et Hésiode[3], est le type de la poésie commençant déjà à se détacher du culte des Muses et à vivre de sa vie propre[4]. Thamyris, par sa

[1] Ce nom de *Linos* désignait en effet une sorte de chant funèbre, de lamentation (θρῆνος), dont on trouve l'usage déjà répandu au temps d'Homère et d'Hésiode (*Iliad.*, XXIV, 720, 722). Hérodote rapproche de ce chant un chant funèbre des Égyptiens qu'il appelle *maneros* (II, 79). Nous trouvons en Asie Mineure un grand nombre de chants de deuil. Tel était celui que chantaient les Déliens (*Schol. Apollon. Arg.*, 1133), ceux qui avaient lieu en l'honneur d'Hylas, en Bithynie, de Bormos chez les Mariandyniens, de Lityersès chez les Phrygiens, de Narcisse chez les Béotiens, de Hyacinthe chez les Léléges de Lacédémone, etc. (voy. Müller, *Die Dorier*, t. II, p. 351). La plupart de ces personnages sont donnés comme ayant été tués par Apollon ou ayant péri d'une mort fatale. Ainsi Linus fut tué, dit-on, par le dieu du jour, jaloux de sa supériorité dans l'art auquel il présidait. Ces récits cachent un fait mythique et concourent à empêcher d'admettre l'existence de Linus comme personnage historique, bien qu'il reçoive, dans un fragment d'Hésiode, cité par Clément d'Alexandrie (*Strom.*, I, p. 330), l'épithète de παντοίης σοφίης δεδαηκώς. Il est à noter que l'expression αἴλινος constituait une exclamation de tristesse et une sorte de refrain dans les chants lugubres, ce qui conduit à la même conclusion. (Voy. Æschyl., *Agamemn.*, v. 121. Sophocl., *Ajax*, v. 627. Euripid., *Phœn.*, v. 1535, et *Orest.*, v. 1380.) Voyez à ce sujet l'article LINUS, de Preller, dans l'*Encyclopédie classique de Pauly*.

[2] *Iliad.*, II, 594, 600. Thamyris est désigné comme fils de Philammon, sans doute en vertu de l'idée signalée plus haut, qui faisait unir les premiers aœdes par un lien de filiation.

[3] Ce poëte raconte, comme Homère, la légende sur la perte que Thamyris fit de la vue, malheur arrivé, selon lui, dans le champ de Dotis. (Voy. Steph. Byzant., v° Δώτιον.)

[4] C'est ce que remarque judicieusement M. Preller, *Griech. Myth.*, t. II, p. 341.

patrie, appartient encore à la grande famille des aœdes thraces; mais déjà la poésie a étendu son royaume et poussé ses frontières bien au delà de la Piérie. Aussi Homère transporte-t-il la triste aventure du poëte imprudent qui avait osé défier les Muses dans la Messénie, un des premiers siéges du mouvement poétique dans le Péloponnèse.

A côté des prêtres aœdes se placent les devins, sorte de poëtes qui chantaient en vers les réponses des dieux, composaient des incantations et des formules purificatoires dans lesquelles était déposé le germe d'idées mythologiques qui se développèrent plus tard. Ces devins ou prophètes, dont nous trouvons des modèles dans Idmon[1], Tirésias[2], Mopsus[3], Amphiaraüs[4], se rencontrent surtout en Béotie et en Thessalie, c'est-à-dire dans la contrée où l'on vient de voir naître la poésie sacrée. La plupart d'entre eux sont rattachés à la famille du Thessalien Mélampus[5], qui émigra ensuite à Ar-

[1] Voy. Pherecyd., ap. *Schol. Apollon. Arg.*, I, 139. Idmon est représenté, ainsi que les premiers aœdes, comme fils d'Apollon, et figure, ainsi que Mopsus et Philammon, dans l'expédition des Argonautes.

[2] Tirésias est donné pour père ou ancêtre à Mopsus. Cette filiation mythologique semble avoir pour principe le souvenir des familles de devins que l'on voit se perpétuer dans la Grèce, jusqu'à l'époque historique, dans les Clytiades, les Iamides et les Telliades. (Voy. Herodot., VIII, 37; IX, 37. Cicer., *De divinat.*, I, 41. Pausan., V, c. 8, § 1.)

[3] Mopsus est aussi parfois donné comme fils d'Apollon, qui l'aurait eu de Manto, fille de Tirésias (voy. Apollodor., III, 7, 4; Pausan., VII, c. 3, § 1; IX, c. 33, § 1; Strabon., lib. XIV, p. 642). On en faisait un Thessalien Lapithe, tantôt natif de Titæron, tantôt d'Œchalie (voy. Pindar., *Pyth.*, III, 336 ; Apollon., *Argonaut.*, I, 65).

[4] Cf. ce que je dis sur ce personnage, donné également comme fils d'Apollon (Pausan., III, c. 12, § 4 ; Apollod., I, 8, 2), au chapitre XII, où il est traité des oracles.

[5] Mélampus est donné comme fils d'Amythaon, et les Clytiades pré-

gos[1]; circonstance qui achève de démontrer l'union étroite du développement poétique et religieux de la Thessalie et du Péloponnèse[2]. Quelques-uns de ces personnages participent à la fois du caractère de poëtes et de devins. Tel est notamment Philammon[3]. Tirésias ne connaît pas seulement le langage des oiseaux, il a la science des dieux et le savoir universel[4], c'est-à-dire qu'il possède toutes les branches de la science sacerdotale des premiers âges.

Les aœdes et les devins de la Thrace vont porter à Argos leurs chants et leurs légendes poétiques. Cette ville apparaît en effet dans un rapport étroit avec la Béotie. Linus, Adraste, Amphiaraüs, Polyédus, Tirésias, Philammon[5], appartiennent à la fois à l'histoire de ces deux pays. Pendant ce temps, des disciples des aœdes thraces vont répandre sur les côtes de l'Asie Mineure les traditions poétiques de la Grèce. Une école de rapsodes formée en Éolide et à Lesbos, et qui pénétra jus

tendaient descendre de ce dernier personnage (Pausan., VI, c. 17, § 4). Amphiaraüs est aussi rattaché à la race des Mélampides d'Argos. Dans Homère, on voit que Mélampus, Amphiaraüs, Mantius, Clytus, Polyphide, sont donnés comme appartenant à la même famille et descendant d'une même souche, celle des Mélampus. Tous ces devins sont ministres d'Apollon. (*Odyss.*, XV, 225 sq.)

[1] C'est à Argos que Mélampus guérit les filles de Prœtus. Ce devin avait à Égosthènes, dans la Mégaride, un sanctuaire et une statue. (Pausan., I, c. 44, § 8.)

[2] C'est ainsi que les traditions relatives à Linus se rattachent simultanément à Thèbes et à Argos. (Voy. Preller, article LINUS cité, page 1099.)

[3] Ce personnage est donné pour compagnon à Mopsus et à Idmon dans l'expédition des Argonautes. (Voy. Pherecyd., *Fragm.*, édit. Sturz, 118. *Schol. Pindar. Pyth.*, IV, 337.)

[4] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 324, 327.

[5] Voy. Preller, *Ibid.*

qu'en Ionie, forme les précurseurs d'Homère ou plutôt des Homérides[1]. Lorsqu'on étudie l'*Iliade* et l'*Odyssée;* lorsque l'on compare aux productions des âges postérieurs *les Travaux et les Jours* d'Hésiode, tenus par l'opinion générale comme une œuvre authentique de ce poëte[2]; quand on met sa *Théogonie*, qui, à part quelques interpolations, porte le cachet d'une haute antiquité, en regard du système religieux ressortant des deux épopées homériques, on saisit un fonds commun d'idées mythologiques dont la création est due vraisemblablement à l'époque antéhomérique. Pamphus, dont on conserva longtemps des hymnes dans les temples de la Grèce[3], Terpandre et quelques autres, furent les derniers successeurs de ces aœdes, déjà distincts de leur temps des ministres du culte[4]; et les hymnes que les Grecs nous ont transmis sous le nom d'Homère, et qui devaient ce nom à leur antiquité, nous offrent encore, bien que sous une forme plus savante et plus riche, les traditions de la poésie sacrée et l'écho des plus anciens mythes dont s'inspira le génie hellénique

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 342, 343, 344.
[2] C'est ce que nous dit Pausanias (IX, c. 31, § 4).
[3] Voy. Pausanias, IX, c. 27, § 3.
[4] Voy. Otfr. Müller, *Gesch. der griech. Literatur.*, t. I, p. 46.

CHAPITRE IV.

HOMÈRE ET LA RELIGION DES TEMPS HOMÉRIQUES.

Homère vient clore la période des aœdes dont j'ai cherché dans le chapitre précédent à déterminer le caractère ; ou plutôt il ouvre celle de la poésie hellénique proprement dite. L'Iliade et l'Odyssée gardent encore l'empreinte des âges primitifs, mais elles annoncent déjà un état social, des croyances et des habitudes qui ne sont plus celles des Pélasges et des premiers émigrés de l'Asie en Europe. C'est à ce titre qu'Homère est le véritable père de l'histoire grecque, non de cette histoire rigoureuse et précise, formaliste et circonstanciée, telle que l'écrivent Hérodote et ses successeurs, mais d'une histoire qui n'est qu'un tableau de la vie, des usages et des croyances d'un peuple.

Les deux épopées homériques accusent dans leur ordonnance une unité de plan et de composition; telles qu'elles nous sont parvenues, elles sont chacune l'œuvre d'une seule main. Bien que ne représentant pas la même époque, et que l'une, l'Odyssée, soit certainement une composition postérieure à l'autre, l'Iliade, elles portent un même caractère, exhalent comme un même parfum d'antiquité. Maintenant, peu importe à mon objet ce que fut Homère, un personnage réellement historique, qui fit pour les compositions des rapsodes ce qu'exécuta bien des siècles plus tard Arioste, pour les romans de chevalerie du cycle de Charlemagne, ou une simple personnification des auteurs inconnus des

deux grandes épopées grecques. Je n'ai point à m'occuper du problème difficile que d'autres plus habiles ont traité [1]; je dirai seulement qu'à l'antiquité où Homère se trouvait déjà pour les Grecs qui nous en ont parlé, il est bien difficile que des fables n'aient pas pris la place de la réalité historique [2], et nous ne pouvons même avoir de confiance dans l'authenticité de son nom. Dans ces derniers temps, un savant allemand [3] a proposé de voir dans ce nom (Ὅμηρος), une métamorphose humaine de la Samâsa indienne, c'est-à-dire le récit qui condense en un tout le sujet chanté par l'épopée, absolument comme Vyâsa, l'auteur prétendu des grands poëmes indiens [4]. est l'ornement poétique qui s'attache à quelques parties du récit. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'Iliade et l'Odyssée n'en sont pas moins les plus respectables monuments auxquels nous puissions avoir recours, pour nous faire une idée des anciennes croyances de la Grèce. Ces deux épopées ont sans doute subi des interpolations; des altérations, dues à un travail de raccordement, ont pu y introduire quelques idées des âges postérieurs, mais ces anachronismes sont rares et peuvent être même en partie découverts. Qu'on lise l'Iliade et l'Odyssée, qu'on se fasse à soi-même un tableau de la Grèce d'après cette lecture,

[1] Voyez sur ce sujet A. Gräfenhan, *Geschichte der klassischen Philologie in Alterthum*, t. I, p. 198 et suiv.

[2] Consultez sur ce point l'excellent discours prononcé en 1845 par M. Egger à l'ouverture de son cours, et intitulé : *Aperçu sur les origines de la littérature grecque* (Paris, 1846, in-8°).

[3] Voyez les idées proposées par Ad. Holzmann dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, ann. 1852, p. 487 sv. Cet orientaliste fait dériver le nom d'Homère (Ὅμηρος) du sanscrit *Samâsa.*

[4] Vyâsa passe pour l'auteur des Védas. (Voy. Alb. Weber, *Akademisch. Vorlesungen üb. Ind. Literaturgesch.*, p. 174.)

et qu'on le compare à celui que fourniraient Pindare, Eschyle ou Hérodote. Quelle différence! comme ces derniers nous montrent bien une société déjà plus avancée dans la civilisation, et devenue en partie étrangère à la vie telle qu'elle est mise en scène par Homère. Sans doute, Arioste appartient à des temps plus modernes que la plupart des romans de chevalerie, des poëmes du moyen âge qu'il a compilés dans son *Orlando furioso*, et cependant, à part quelques traits, à part la langue, sa charmante composition est encore un miroir fidèle des mœurs prêtées aux paladins par les trouvères et les troubadours. Si nous possédions des épopées plus anciennes que l'Iliade et l'Odyssée, nous devrions sans aucun doute les leur préférer, tout incomplètes qu'elles pourraient être, pour étudier les âges primitifs de la Grèce; mais puisque Homère est le seul dont l'œuvre ait survécu, nous sommes bien forcés de nous contenter de ce qu'il nous dit. Dans ses peintures si pleines de vérité et de grandeur, il est à soupçonner que le progrès déjà croissant de la langue et de la pensée avait adouci la rudesse des premières mœurs et quelque peu effacé la naïveté des temps héroïques. On doit donc introduire en esprit dans le tableau qu'il nous fait des Troyens et de leurs rivaux, un peu plus d'archaïsme qu'il n'y en a et un peu moins d'art. D'ailleurs, en réunissant les faibles témoignages qu'Homère nous a laissés sur la religion de ces âges reculés, nous avons aussi des moyens de contrôle. Nous savons, ou plutôt nous avons deviné, sur d'incomplètes indications, ce qu'ont pu être les Pélasges. Il ne nous est pas plus difficile de juger ce qu'ont pu être les Grecs qui vinrent après eux et qui précédèrent Homère. Dans ce chapitre, il ne s'agit point d'ailleurs de reconstruire les

croyances d'un siècle déterminé, mais d'un âge qui flotte, en quelque sorte, dans la succession des temps, entre l'établissement des races ionienne, dorienne et éolienne, sur le territoire des tribus barbares auxquelles elles succédaient, et l'époque où la langue a acquis assez de flexibilité, le génie poétique assez de force, pour donner naissance aux deux grandes épopées homériques.

Ces considérations feront comprendre pourquoi, bien que l'Iliade et l'Odyssée ne semblent ni de la même époque, ni de la même main, je confondrai souvent ensemble les notions qu'elles nous fournissent. Il m'est impossible, en effet, d'établir, à la période où j'en suis encore dans cette histoire, une succession chronologique qui montre les modifications graduelles qu'avaient subies les antiques superstitions des Pélasges.

Homère ne nous donne pas, d'ailleurs, un exposé systématique des idées religieuses de son temps : son but est de chanter des exploits et des événements qu'on appellerait volontiers politiques, si ce nom pouvait convenir déjà à cette époque. Ce n'est qu'accidentellement qu'il nous dit ce que sont les dieux, comment on les adore, quels mythes se rattachent à leurs noms. Il faut bien aussi l'admettre, sa propre imagination vient mêler aux légendes vraiment grecques et aux croyances hellénique, des allégories capricieuses et des fables inventées par lui pour les besoins de son épopée. Il fait intervenir sans cesse les dieux, il les mêle aux actions humaines, ce sont les grandes machines de son poëme, et dès lors il subordonne nécessairement les actes qu'il leur prête à la marche de son drame et à la recherche de l'émotion. Mais ces créations de son propre génie ne sont-elles

pas grecques elles-mêmes, ne sont-elles pas l'œuvre du rapsode, et le rapsode, c'était le théologien de ces premiers âges.

La mythologie homérique a conservé le panthéon pélasgique : on retrouve, dans l'Iliade et l'Odyssée, les grands dieux des diverses tribus de la Grèce primitive et la simplicité du culte qu'on leur rendait ; mais ce qui frappe, ce qui est incontestablement l'ouvrage des poëtes et l'effet du rapprochement des populations, c'est l'association constante de ces divinités entre elles : chaque dieu ne règne plus solitaire dans la contrée qui lui appartient ; il forme avec les dieux des peuples voisins une véritable société. Homère a introduit entre eux des liens d'union et de parenté, et l'inimitié seule qu'il laisse subsister entre quelques-uns trahit la diversité de leur origine et l'opposition qui existait dans le principe entre leurs adorateurs. Pour les besoins de la fiction, les divinités ont été rapprochées et mises dans un commerce tout humain. Les peuples étant entrés dans un contact plus fréquent, les dieux qui les personnifiaient ont dû aussi demeurer moins étrangers l'un à l'autre ; en ce sens, on peut dire que la religion homérique est plus polythéiste que celle des âges précédents. Au lieu d'une divinité principale qu'on révère en chaque lieu, et qui, malgré quelques divinités très secondaires, reflète la magnifique idée de l'unité divine, l'Iliade et l'Odyssée introduisent tout un cortége de dieux presque égaux entre eux, d'attributs divers, mais de pouvoirs qui se balancent, et les subordonnent tout au plus à la grande divinité pélasgique dont la supériorité est même bien souvent méconnue.

Les dieux forment au ciel, ou pour mieux dire, sur la

cime des montagnes où on les fait résider, au sommet de l'Olympe, une véritable république divine, une cité céleste conçue sur le modèle de la πόλις hellénique, mais une république, une cité dont tous les citoyens sont en quelque sorte des rois. Les dieux en mènent, effectivement, la vie : ils habitent sous des lambris dorés [1], et passent, comme ces monarques des temps antiques, plus occupés de plaisirs que de gouvernement, leur vie dans de joyeux festins. Hébé verse dans leurs coupes la boisson délicieuse du nectar [2], et Apollon charme leurs repas par les sons harmonieux de sa lyre, les Muses par les accords de leurs voix [3]. Dans leur palais, les immortels sont assis sur des trônes. Zeus occupe le plus élevé [4]. S'ils sortent, ils sont montés sur des chars dont le symbolisme varia tour à tour les coursiers. Parfois ils s'arrachent à cette vie sybaritique, ils délibèrent sur les affaires de ce monde dont ils se disputent la conduite ; ils ont leur *agora* et leur *boulè*. Ces dieux sont révérés, invoqués comme des rois, et de là l'épithète d'ἄναξ, qui leur est à presque tous donnée [5].

Non-seulement le poëte prête aux divinités des passions, des idées, des projets tout humains ; mais, poussant l'anthropomorphisme jusqu'aux dernières limites, il leur suppose des formes physiques, une apparence corporelle identiques avec celles de l'homme. Toutefois les dieux sur-

[1] *Iliad.*, IV, 1 et sq.
[2] *Ibid.*
[3] *Iliad.*, I, 601 et sq.
[4] *Iliad.*, I, 535 et sq.
[5] J'ai déjà fait remarquer que ce titre de prince (ἄναξ) est encore souvent joint aux noms de certains dieux chez les plus anciens poëtes de la période posthomérique, Archiloque, Simonide. (Voy. Gaisford, *Poet. minor. græc.*, t. I, p. 299, 306, 313, et passim.)

passent pour lui en force, en grandeur, en beauté, les créatures de cet univers[1]. « Vous êtes d'une beauté si parfaite, dit Ulysse en s'adressant à Euryale, qu'un dieu même ne serait pas autrement[2]. » Arès et Athéné, sur le bouclier d'Achille, font admirer leurs proportions colossales et leur merveilleuse beauté[3]. Lorsque ce dieu tombe sous les coups de la déesse, son corps immense occupe sur le sol une étendue de sept plèthres[4]. Athéné conserva toujours au reste, dans l'esprit des Grecs, cette stature gigantesque, et on la trouve sans cesse reproduite par les artistes.

La haute taille d'Idoménée, qui dépasse de beaucoup celle des Crétois qui l'environnent[5], le fait comparer à un dieu[6]. Ménélas aussi est, par le même motif, qualifié d'*homme égal aux dieux*[7].

Dans les bas-reliefs des âges postérieurs, on voit plus d'une fois les dieux représentés sous des proportions bien plus fortes que leurs adorateurs; ceux-ci semblent même parfois des enfants, tant leur taille est comparativement petite. Ainsi sur un bas-relief du musée du Louvre dont le sujet est une procession de suppliants, la divinité, tenant d'une main un sceptre et de l'autre une patère, est figurée d'une taille bien supérieure à celle de ses adora-

[1] *Iliad.*, IX, 497.
[2] *Odyss.*, VIII, 176, 177.
[3] *Iliad.*, XVIII, 516.
[4] *Iliad.*, XXI, 407.
[5] L'idée que les héros étaient d'une taille bien supérieure à celle de l'homme se conserva longtemps dans la Grèce. C'est ainsi que l'on disait au temps d'Hérodote (I, 68), que le corps d'Oreste, découvert par Lichas à Tégée, avait sept pieds de long.
[6] Θεὸς ὥς. (*Iliad.*, III, 230.)
[7] Ἰσόθεος φώς. (*Iliad.*, IV, 212.)

teurs[1]. Sur un autre bas-relief découvert à Athènes, et que possède le même musée, Thésée est représenté de proportions beaucoup plus fortes qu'un vieillard et un jeune homme qui lui adressent leurs prières[2].

La voix, la démarche, les gestes des dieux, tout révèle en eux ces proportions gigantesques. Le poëte ne pouvait se figurer la divinité que comme une créature semblable à lui, et douée seulement d'organes plus parfaits; le cri d'Athéné retentit comme le tonnerre dans les rangs des Troyens[3]. Les pas pesants de Héra et du Sommeil agitent au loin le feuillage de la forêt[4], et la même déesse, en s'engageant par serment solennel envers le Styx, peut d'une main toucher la terre et de l'autre atteindre les mers.

Les dieux, ayant des corps comme les nôtres, deviennent naturellement soumis aux mêmes besoins, presque aux mêmes incommodités. Ils mangent, dorment et boivent, et peuvent être dominés comme nous par la faim ou la nécessité de repos[5]. Mais il existe, dans l'organisation humaine, des parties si impures, si marquées au coin de la corruptibilité et de la destruction, que l'anthropomorphisme du poëte s'est refusé à la pensée de les faire entrer dans le corps tout humain de ces dieux. C'est ainsi qu'il ne leur a point donné de sang, et qu'il a remplacé ce fluide par une sorte de liqueur divine (ἰχώρ) dont l'ambroisie, nourriture céleste, fait le principe et le

[1] Voy. Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne*, t. II, p. 704, pl. 212, n° 261.
[2] Clarac, *ibid.*, p. 1245, pl. 224 A.
[3] *Iliad.*, XVIII, 217.
[4] *Iliad.*, XIV, 285.
[5] *Iliad.*, XIV, 353. *Odyss.*, V, 95.

fond [1]. Ce corps donné aux immortels, quoique semblable aux nôtres, échappe cependant aux lois du temps : il est impérissable, incorruptible (ἀθάνατος, ἄφθιτος); la fleur de la jeunesse y brille sans cesse: car, si la forme externe est humaine en lui, sa substance est d'une nature supérieure à la chair et aux os qui composent notre personne matérielle. Mais, par une étrange contradiction, et sans doute pour les besoins de son épopée, le poëte suppose que les dieux peuvent être blessés par nos armes. Diomède atteint Arès, et celui-ci pousse un cri déchirant dont la force égale la voix de neuf à dix mille mortels [2]. Les dieux ont entre eux des combats et se prêtent un mutuel appui [3]; ils endurent toutes les peines physiques qui sont la conséquence de ces luttes : on connaît la punition d'Héphaestos [4] et celle de Héra [5]. Lycurgue précipite dans la mer Dionysos, dont il a frappé les nourrices [6].

Les organes, les sens que la poésie homérique donne à ses dieux, varient dans le degré de puissance, suivant les divinités. Zeus, en sa qualité de roi du monde céleste, est mieux doté qu'aucun autre. Son regard perçant s'étend au loin [7], et sa pensée embrasse en quelque sorte tout l'univers, ainsi que l'expriment si bien ces paroles d'Hésiode : πάντα ἰδὼν Διὸς ὀφθαλμὸς καὶ πάντα νοήσας. Un clin d'œil, un seul signe de sa volonté, suffisent pour qu'il

[1] *Iliad.*, V, 341. *Odyss.*, V, 194, 199.
[2] *Iliad.*, V, 857 sq.
[3] *Iliad.*, I, 406.
[4] *Iliad.*, I, 586.
[5] *Iliad.*, XXIV, 18.
[6] *Iliad.*, VI, 134.
[7] *Iliad.*, XXIV, 222.

soit obéi [1]. Au contraire, Arès et Aphrodite ont le regard moins perçant. Le réseau dont est fait le filet qui doit trahir leurs amours adultères est si fin, qu'ils ne peuvent le découvrir [2]. Enfin Hélios lui-même, ce dieu qui, suivant l'expression du poëte, voit et entend tout (ὃς πάντ' ἐφορᾷ καὶ πάντ' ἐπακούει), ne peut cependant percer le nuage sous lequel Zeus et son épouse se dérobent à lui [3]

Mais en dépit de ces limites que les dieux trouvent à leur pouvoir dans la nature relativement bornée qu'on leur assigne, ils demeurent doué cependant encores de facultés surnaturelles que le poëte met habilement à contribution pour le merveilleux de son épopée. Entre ces facultés, que possèdent les immortels, l'une des plus frappantes est celle de se métamorphoser, de prendre des apparences non-seulement animales, mais encore de se transformer en objets inanimés. Athéné, par exemple, la sagesse divine, se change tantôt en une flamme qui s'échappe du ciel comme une étoile filante [4], tantôt en un oiseau qui plane dans les airs [5]. L'origine de ces métamorphoses répandues dans l'Iliade tient certainement à ce que les Grecs croyaient jadis reconnaître les dieux dans les animaux qui se montraient soudainement : un aigle, un oiseau de nuit venaient-ils à paraître tout à coup, ils s'imaginaient qu'un dieu avait pris cette forme pour assister, sans être reconnu, à quelque spectacle qui l'intéressait [6]. On a retrouvé, du reste, la même croyance

[1] *Odyss.*, XXI, 413.
[2] *Odyss.*, VIII, 281.
[3] *Iliad.*, XIV, 344.
[4] *Iliad.*, IV, 75.
[5] *Iliad.*, XVIII, 351.
[6] Cf. *Odyss.*, III, 372 ; V, 353. *Iliad.*, VII, 59.

chez tous les peuples [1], même chez ceux qui se faisaient de la divinité des idées moins grossières qu'aux temps homériques.

Le dieu ne prête pas toujours l'oreille; il faut, pour qu'il entende, qu'il écoute : de là la phrase par laquelle le Grec commence toutes ses invocations : κλῦθι [2]. Cependant, quand ce dieu veut surprendre le mortel, qu'il cherche à scruter le fond de sa pensée, son ouïe devient plus fine. Héra sait bien entendre les discours par lesquels Hector se promet la victoire [3], et Thétis les plaintes qu'excitent la mort de Patrocle [4].

De même que le poëte a fait varier chez chacun des dieux le degré de perfection des organes, suivant le rang occupé par le dieu dans l'ordre divin, de même qu'il a supposé aux divinités des formes humaines ennoblies, agrandies, quelque peu idéalisées, il a placé au fond de leur cœur, dans leur âme, des passions plus fortes, des projets mieux ordonnés, des vues plus étendues que chez les simples mortels, les timides mortels (δειλοὶ βροτοί), comme il les appelle. Ce sont surtout les passions de l'amour et de la haine, de la colère et de l'envie, qu'il a cherché à mettre en relief. Les dieux sont jaloux comme les hommes, et ils persécutent impitoyablement ceux qui ont encouru leur inimitié. C'est là un des traits les plus saillants de la mythologie homérique, qui se conserva dans la mythologie postérieure. Cette conception est, au reste, naturelle à tous les premiers âges : la divinité

[1] Voyez, pour de plus amples renseignements, Nägelsbach, *Die homerische Theologie*, p. 109.

[2] *Iliad.*, XVI, 514, et passim.

[3] *Iliad.*, VIII, 198.

[4] *Iliad.*, XVIII, 35.

apparaît comme un être redoutable qui frappe, qui punit, qui nuit et qui persécute, plus encore que comme un être bienfaisant qui protége, conserve et défend. En effet, on commence par craindre Dieu, avant de l'aimer. C'étaient surtout ces grands phénomènes de la nature, ces forces irrésistibles devant le jeu desquelles la vie humaine n'est plus rien, qui avaient inspiré à l'esprit de l'homme l'idée d'êtres supérieurs dont ces éléments, ces agents physiques, sont les instruments et les serviteurs. Saisie d'effroi à la vue d'un péril si menaçant, la créature avait élevé la voix vers les puissances mystérieuses entre les mains desquelles sont placés son existence et ses biens. Mais comme dans la nature le mal ne vient pas toujours à la suite du crime, comme parfois le méchant prospère et que le bon tombe dans l'infortune ou est frappé de mort, l'homme ne voyait pas dans les œuvres divines le résultat d'une justice éternelle, l'application d'un châtiment encouru, ou la récompense, l'épreuve d'une vertu méritoire; il supposa à ses dieux les préférences, les caprices dans les affections, les préventions qui se rencontrent dans le cœur humain. Les dieux d'Homère ne sont donc ni plus justes, ni plus impartiaux que nous Coupables et innocents sont également exposés à leur courroux. Héra et Athéné rendent les infortunés Troyens responsables de l'affront que leur a fait Pâris [1]. Poséidon exhale une rage incessante contre l'infortuné Ulysse [2]. C'est la même conception qui se retrouve dans le Jéhovah hébreu, protecteur exclusif de son peuple favori, injuste, implacable envers ce qui n'est pas Israël, frappant

[1] *Iliad.*, IV, 31; XXIV, 25-30.
[2] *Odyss.*, I, 19 sq.; V, 377-378.

tout dans sa colère, comme les dieux d'Homère, et poursuivant dans les enfants le châtiment des pères.

Les dieux s'inquiètent beaucoup des hommages des mortels et s'irritent de leur oubli, qu'ils punissent par des fléaux. Artémis, à laquelle Œnée n'a point offert un sacrifice, fait ravager les champs du héros éolien par un sanglier qui porte partout la désolation et la ruine [1]. Poséidon, irrité du prix dont l'a frustré Laomédon, menace de l'anéantissement les Troyens, leurs épouses et leurs enfants [2].

Les mortels, qui semblent connaître les faiblesses des dieux, ou pour mieux dire qui leur prêtent celles qu'ils ont, cherchent à gagner leur faveur, à les allécher pour ainsi dire par des promesses et des vœux. Théano et les femmes d'Ilion promettent à Pallas, la déesse tutélaire de leur ville, un somptueux *peplos* [3]. Nestor promet à la même déesse, en échange de la gloire qu'il lui demande, une jeune génisse au front superbe, aux cornes dorées.

Les dieux ne sont point étrangers non plus aux chagrins, aux peines morales. Thétis verse des larmes [4].

Le poëte, en prêtant à ses dieux des sentiments humains, semble plus préoccupé encore de charmer les esprits par la grâce de ses récits, que contraint à l'anthropomorphisme par l'impuissance de se représenter la vie divine sous d'autres traits que la nôtre. Un léger badinage a pris la place de ces récits graves et empreints du

[1] *Iliad.*, IX, 533.

[2] Voyez, pour le développement du caractère de la divinité ch Homère, l'ouvrage de C. F. Nägelsbach, intitulé : *Die homerische Theologie in ihrem Zusammenhange dargestellt* (Nürnberg 1840), dont j'ai fait souvent usage dans la rédaction de ce chapitre.

[3] *Iliad.*, VI, 190.

[4] *Iliad.*, XVIII, 52, 430 sq.

sentiment religieux que devaient renfermer les poésies antéhomériques. On sent, en lisant les deux grandes épopées, que le sentiment du naturalisme allait s'effaçant. Le sens profond du mythe, le symbole dont il était la forme extérieure, échappait à la nouvelle génération; celle-ci ne se prenait plus qu'aux détails attachants et aux fictions ingénieuses qui leur servaient d'accompagnement et d'enveloppe [1].

Les dieux d'Homère se partagent en trois classes: ceux du ciel, ceux de la mer, ceux qui habitent sous terre, autrement dit, ceux des enfers. Aussi, lorsque le Grec s'adresse aux immortels, on le voit, suivant la catégorie à laquelle ils appartiennent, élever les mains au ciel [2], les tendre vers la mer [3] ou vers la terre [4]. Homère fait, dans certaines formules de serment qu'il met dans la bouche de ses personnages, prendre à la fois à témoin les dieux du ciel, de la terre et des enfers [5].

Toutefois ce n'est pas précisément le ciel qu'habitent les dieux d'Homère, c'est l'Olympe, que l'on ne saurait confondre avec lui, ainsi que l'a fait judicieusement remarquer Völcker [6]. Les épithètes que donne en effet le poëte au ciel (ὀυρανός) sont distinctes de celle qu'il applique à l'Olympe. Voilà pourquoi celui-ci, et non pas l'Olympe, est qualifié de *constellé* (ἀστερόεις), de *vaste* (εὐρύς), qu'il est comparé, pour sa solidité, au fer ou à

[1] Voyez à ce sujet la judicieuse introduction de M. L. Preller à sa *Griechische Mythologie*, t. I, p. 13.

[2] *Iliad.*, III, 318.

[3] *Iliad.*, I, 350 sq.

[4] *Iliad.*, IX, 564.

[5] Nägelsbach, *Homerische Theologie*; p. 75.

[6] K. H. W. Völcker, *Ueber homerische Geographie und Weltkunde*, p. 4 et suiv. (in-8, 1830).

l'airain (σιδήρεος, χάλκεος), épithète allégorique qui finissait par se matérialiser dans l'esprit des Grecs et suggérait à Homère l'idée de donner à ses dieux des palais d'airain construits par Héphæstos. Les Grecs d'alors se représentaient le ciel comme une voûte métallique sur laquelle sont clouées les étoiles, et dont la calotte ferme hermétiquement l'atmosphère [1]. Mais les dieux ne sont pas cependant complétement exilés du ciel. S'ils demeurent sur les sommets de l'Olympe, ils n peuvent pas moins s'élever vers les espaces éthérés, en passant par une ouverture dont l'invention appartient au poëte, et qui met en communication le ciel et la montagne [2].

Le choix qu'Homère a fait de l'Olympe comme demeure des dieux indique, d'une part, que c'est de la Thessalie que sont en grande partie originaires les idées mythologiques contenues dans ses poëmes, et de l'autre que cette montagne était regardée par les Hellènes, comme la plus élevée du monde. Voilà pourquoi ils l'avaient assignée pour demeure aux immortels, dans l'impossibilité où ils étaient de se les représenter comme éternellement suspendus dans les cieux. Cet Olympe sert aux dieux de lieu de repos ; c'est de là qu'ils partent pour aller visiter le monde. Le palais de Zeus est situé sur la cime culminante de cette montagne (ἀκροτάτη κορυφή) ; c'est là que les dieux tiennent conseil et délibèrent sur les affaires d'ici-bas [3]. Il paraît probable que les peuples de la Mysie

[1] Voy. Letronne, *Des opinions cosmographiques des pères de l'Église rapprochées des doctrines philosophiques de la Grèce*, dans la *Revue des Deux Mondes*, t. XIX, ann. 1834, p. 623 sq., et mon article CIEL, dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. L. Renier.

[2] Völcker, *op. cit.*, p. 5.

[3] *Iliad.*, VIII, 3, 41 ; cf. XX, 5 ; XIII, 523, 525.

et de la Phrygie plaçaient la demeure de leurs dieux au sommet de l'Ida. Cette montagne était leur Olympe. Voilà pourquoi l'Iliade nous représente Zeus comme en habitant la cime, d'où il regarde et inspecte le monde [1], où, comme Jéhovah sur le Sinaï [2], il se repose, en descendant des cieux. Mais inconséquent dans ses idées et suivant le caprice de son imagination, Homère s'éloigne parfois de l'opinion qui place sur les crêtes de l'Olympe les demeures divines (δώματα οὐράνια), et il les transporte aussi dans les cieux [3].

Lorsque j'exposerai, dans les chapitres suivants, les développements de la religion hellénique, on verra se placer au-dessous des dieux d'autres êtres puissants et surnaturels, formant comme la chaîne qui lie la terre au ciel. Dans Hésiode apparaissent déjà les premiers linéaments de cette hiérarchie divine. Mais dans Homère on n'en saisit encore aucune trace; ni l'Iliade ni l'Odyssée ne prononcent même le nom de démons (δαίμονες) dans l'acception qui lui fut donnée plus tard, car ce poëte entend simplement, sous cette dénomination, les dieux en général. C'est une appellation collective qui s'applique surtout aux divinités considérées comme les maîtresses et les distributrices de la destinée, des biens de la terre (δαή-μονες); et de là son étymologie [4].

Les héros (ἥρωες) ne sont point, comme dans Hésiode, les demi-dieux (ἡμίθεοι); ce ne sont que des hommes d'un courage et d'un mérite supérieur, des héros dans l'acception française du mot. Mais le courage et la vertu,

[1] Ἐξ Ἴδης καθορῶν. (*Iliad.*, XI, 337.)
[2] *Iliad.*, XI, 184 et suiv.
[3] Cf. Völcker, p. 13.
[4] *Iliad.*, VII, 291 ; XVII, 98 ; XIX, 118.

la force et la puissance s'étant toujours offerts à l'imagination des premiers peuples comme un don spécial du ciel, comme une communication intime de la divinité, ces héros ont été regardés comme des favoris particuliers des dieux, comme leurs envoyés, et bientôt comme leurs enfants. De là les épithètes de Διῒ φίλος, de διογενής, qui sont souvent attribuées à ces héros, auxquels l'admiration populaire fit plus tard décerner un culte [1].

Zeus, le roi des dieux, est représenté par Homère comme le fils de Cronos et de Rhéa, le frère de Poséidon et d'Hadès [2]. Pourquoi cette filiation? Faut-il y voir simplement l'expression mythique du rapport des idées du temps et d'être suprême? Doit-on expliquer cette épithète de Κρονίδης, donnée au père des hommes et des dieux, par ce principe métaphysique qui se retrouve dans d'autres religions, que Dieu est né dans le temps? Ou bien toute idée symbolique est-elle étrangère à cette filiation? Il est à remarquer que dans la Théogonie d'Hésiode, qui nous fournit sur Cronos les indications les plus précises et les plus anciennes, ce dieu n'a point le caractère d'une personnification du temps, en laquelle il a été plus tard métamorphosé. Son nom tire son étymologie d'un mot qui n'appartient plus à la langue grecque, et qu'il faut aller chercher à un âge antérieur, aussi bien que son culte. C'est ce qui a déjà été noté dans le chapitre précédent. Cronos est le premier des Titans, le fils du ciel et de la terre. C'est donc une personnification des forces qui ont agi primordialement au sein du monde, des agents physiques que les Titans représentent symboliquement. Il n'y a en conséquence pas de raison d'ad-

[1] Terpstra, *Antiquitas homerica*, p. 3 (Lugd. Batav., 1831).
[2] *Iliad.*, XI, 289, et passim.

mettre la première hypothèse, et, s'il était permis de hasarder une étymologie du nom de Cronos, qui, sous cette forme, semble tout à fait isolé dans le vocabulaire hellénique, je dirais qu'il appartient au même radical que le grec γέρων, par le changement fréquent de γ en κ, qui s'observe entre les dialectes et les formes différentes de la langue hellénique [1]. Cronos signifierait dans ce cas le *vieux*, l'*ancien*; il rappellerait l'*ancien des jours* de Daniel, cette expression, encore usitée en Grèce, de *Cronos*, pour signifier un vieillard radoteur, cette épithète de κρόνιος, pour qualifier tout ce qui est ancien.

C'est dans la Crète que nous rencontrons Cronos et Rhéa adorés comme divinités suprêmes, et représentant le couple primordial célébré dans le Rig-Véda comme ayant donné naissance à tous les dieux. Lorsque les Pélasges allèrent coloniser la Crète, ils durent en conséquence y porter ce dieu, et une sorte de compromis se faisant entre les divinités crétoises et pélasgiques, le Zeus des uns devint le fils du Cronos des autres. Sous l'empire de souvenirs védiques, on supposa, pour expliquer la dépossession du royaume des cieux, dont fut frappé Cronos, que Zeus avait détrôné son père, fable qui se retrouvera développée au long dans Hésiode, et dont l'idée fut suggérée par un mythe analogue, dans lequel Cronos était le vainqueur. Le moment théologique que nous représente le Zeus cronide est donc celui où la fusion s'était déjà opérée entre les religions pélasge et crétoise.

[1] On sait que les Étrusques ne connaissaient pas le *g*, qu'ils remplaçaient par le *c*, dont la prononciation était sans doute fort dure. M. C. Schwenck fait dériver ce nom de κράω, κραίνω, accomplir (voy. *Etymologisch mythologische Andeutungen*, p. 47), et attribue, par conséquent, originairement à Cronos le sens d'une personnification de l'année.

Les peuplades helléniques, de même que les tribus sémitiques, concevaient la divinité suprême comme étant, dans le ciel et parmi les dieux, ce que les rois, les chefs étaient ici-bas. Zeus n'est donc qu'un Βασιλεὺς βασιλέων, et l'on continua longtemps de l'invoquer sous ce titre [1]; c'est le grand pasteur des peuples (ποιμὴν λαῶν), le chef par excellence (ἄναξ ἀνάκτων), le père de tous ses sujets, tant sur la terre qu'aux cieux (πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶντε), le plus grand, le plus puissant des dieux (θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος) [2]; c'est en un mot l'Agamemnon du ciel, le patriarche divin. Voilà pourquoi c'est à lui que les princes font remonter leur souveraineté, ils sont ses vicaires ou ses envoyés, ses nourrissons (διοτρεφής) [3]. Agamemnon fonde sur Zeus son autorité [4].

Toutefois, de même que la volonté de l'homme, du souverain, est soumise à la force irrévocable de la destinée, aux lois qui régissent l'univers, Zeus est aussi subordonné, dans ce pouvoir en apparence absolu, à la parque (μοῖρα), au sort (αἶσα). Pas plus que les modernes, les Grecs des temps homériques n'avaient su résoudre le problème de l'accord de la providence et de la liberté humaine. A leurs yeux, le souverain des dieux gouvernait bien l'univers, mais il courbait sa tête sous on ne sait quel destin suprême dont l'origine et l'existence allaient se perdre dans une insondable obscurité. Toutefois le destin des temps antiques a cela de différent de l'ordre providentiel admis par le christianisme, qu'il offre dans sa concep-

[1] Voy. Ph. Le Bas, *Inscriptions des îles de la mer Égée*, n° 275, p. 203.
[2] *Iliad.*, XIX, 259.
[3] *Iliad.*, I, 176.
[4] *Iliad.*, II, 204.

tion quelque chose de farouche, d'implacable, de tranchant comme l'acier, ou d'irrésistible comme le vertige, que l'on ne trouve pas dans la providence divine.

En sa qualité de roi du ciel, Zeus est le dieu de la foudre et celui de la pluie [1]. C'est lui qui fait briller les éclairs (στεροπηγερέτης) pour former ou les ondées torrentielles, ou la grêle, ou *la neige, dont les flocons blanchissent les campagnes* [2]. C'est lui qui assemble les nuages (νεφεληγερέτης), ou qui les chasse et fait briller le soleil dans le ciel éclairci [3]. Il rappelle à la fois l'Indra védique et le Jéhovah des Hébreux; mais son caractère est plus anthropomorphique que celui de l'un et l'autre de ces dieux. Il a des passions plus farouches et des colères moins justifiées; toutefois, si son terrible sourcil fait, en se fronçant, trembler l'univers, il est aussi accessible à la pitié, il s'apaise aux prières des mortels, il prend sous sa protection les suppliants, et doit à cette circonstance l'épithète d'ἱκετήσιος. Il n'est point en effet de divinité si cruelle, si redoutable, que l'homme n'ait cru pouvoir fléchir. Les lois de l'univers avaient beau lui apparaître avec leur caractère de permanence et d'irrésistibilité, il ne pouvait croire qu'une prière fervente, un repentir plein de soumission et d'humilité, une piété vive et incessante, ne parvinssent à déranger à son profit ces lois éternelles. Aussi, par une allégorie que l'on retrouve dans le Rig-Véda [4], ou les prières (*Ilas*) sont les épouses

[1] *Iliad.*, XI, 493; XVII, 649.

[2] *Iliad.*, X, 5 et sq.

[3] *Iliad.*, XI, v. 493.

[4] *Ilá* est proprement la *parole poétique*, l'*hymne* qui, avec *Bhârâti*, la *parole accompagnée du geste*, servent de compagnes dans le sacrifice à *Saraswati*, la déesse de la parole. (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 247.)

des dieux, Homère fait-il des siennes (λιταί) les filles de Zeus [1].

Zeus est le dieu du bien et de la justice par excellence (θεμίστιος), c'est lui qui châtie et qui protége le juste; il est le défenseur, le gardien du foyer domestique, le protecteur des enceintes et des clôtures, de là l'épithète d'ἑρκεῖος (*herceus*), qui lui est donnée [2]. On l'invoque sous ce nom dans la famille, on lui sacrifie sur l'autel domestique [3]; il est le défenseur de l'hospitalité, de l'exilé qui n'a plus de demeure, du mendiant qui n'a plus d'asile [4]. De là le nom de ξένιος, qu'il reçoit parfois.

Héra est sœur et épouse de Zeus. Cette divinité des Pélasges, dans laquelle viennent se confondre les traits de la Dioné pélasgique et de la déesse d'Argos, a pris dans Homère un caractère encore plus anthropomorphique que son époux. Presque toute trace de la personnification de l'air s'est perdue en elle; c'est simplement une femme difficile et hautaine, jalouse et maussade, incommode compagne de la couche du roi des dieux. Y a-t-il dans ce portrait peu flatté de la déesse une idée allégorique? Est-ce simplement une invention du poëte, due aux besoins de sa fiction? Il n'y a pas de doute que ce dernier motif n'ait joué le rôle principal; mais l'idée première des rigueurs de Zeus à l'égard de son épouse paraît être suggérée, comme il a été indiqué dans le chapitre précédent, par le caractère originairement virginal de cette déesse; l'union de Zeus et de Héra semble avoir été plutôt l'effet d'une fusion de cultes que le ré-

[1] *Iliad.*, IX, 498.
[2] *Odyss.*, XXI, 415.
[3] *Odyss.*, XXII, 354.
[4] *Iliad.*, XIII, 624. *Odyss.*, XIV, 183, 389; VI, 207; IX, 269.

sultat d'une conception mythologique. Cette suspension à une chaîne d'or [1], infligée à la déesse par son époux, semble être une allégorie qui représente la suspension de l'air entre le ciel et la terre [2], et sa conspiration contre Zeus en compagnie des autres dieux [3] symbolise, comme le mythe des Titans, la lutte des météores et des phénomènes de l'air révoltés en apparence contre le ciel. Le Rig-Véda nous offre sans cesse des images de cette sorte.

Quoique épouse de Zeus et soumise à son pouvoir, comme l'était alors l'épouse grecque, moins libre que la femme dans nos sociétés modernes, Héra se montre quelquefois avec ses attributs de divinité suprême. On retrouve çà et là en elle la déesse protectrice de Samos et d'Argos, de Sparte et de Mycènes [4]. Elle rappelle sous ce caractère l'Athéné qui veille sur la citadelle d'Ilion et d'Athènes. C'est une déesse poliade (πολιοῦχος), vierge ou observant du moins la chasteté d'une vierge ou d'une épouse fidèle. Aussi Zeus n'a-t-il à lui reprocher aucune de ces infidélités, aucun de ces adultères dont la société divine est déshonorée dans la Fable, pour les besoins du symbole et de la fiction. Héra n'était pas plus originairement que Zeus, la fille de Cronos et de Rhéa; elle ne doit pour parents ces divinités qu'à des circonstances semblables à celles qui ont fait attribuer les mêmes parents à ce dieu.

Comme toutes les déesses d'Homère, Héra est belle, mais c'est une beauté sévère. Les épithètes que le poëte lui donne annoncent ces grands traits réguliers, cette

[1] *Iliad.*, XV, 18 et sq.
[2] De là ces mots : σὺ δ'ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλῃσιν ἐκρέμω.
[3] *Iliad.*, I, 399 et sq.
[4] *Iliad.*, IV, 51, 53.

physionomie plus noble qu'expressive, où se peignent la sagesse et la prudence de son cœur.

A Héra se rattachent des divinités secondaires dont on trouve les analogues chez les Romains, les Celtes et les Scandinaves. Les Ilithyes (εἰλείθυιαι), filles de Héra [1], déesses secourables qui venaient en aide à l'accouchée et adoucissaient le travail de l'enfantement, d'où vraisemblablement l'étymologie de leur nom [2]. Parfois ces deux déesses sont réduites à une seule, la divinité obstétrice par excellence (εἰλείθυια μογόστοκος) [3]; c'était celle que l'on révérait en Crète [4]. Cette déesse n'était en réalité, dans ce cas, qu'une forme de Héra que l'on trouve adorée comme déesse de l'accouchement (μαιεύτρια, ὀμφαλητόμος) à Mycènes et à Argos, avec l'épithète d'Ilithye [5].

Une autre compagne de Héra est, dans l'Iliade, Iris, sa messagère [6], déesse légère (ὠκέα, ταχεῖα) qui se rend continuellement de l'Ida dans l'Olympe. Iris semble être une personnification de l'arc-en-ciel, car son nom est celui qu'Homère donne aussi à ce météore lumineux [7]. L'arc-en-ciel paraissait, aux Grecs comme aux Hébreux, un signe que le dieu suprême envoie aux hommes [8]. C'était par

[1] *Iliad.*, XI, 270.

[2] On a proposé deux étymologies de leur nom : d'une part, les différentes formes de ce nom étant ἐλείθυια, ἐλείθυια, ἐλήθυια (Pind., *Olymp.*, VI, 42), on peut le faire venir de ἐλεύθω, ἔρχομαι; de l'autre, on le fait dériver avec une égale vraisemblance de εἴλω, εἰλέω, εἰλύω. (Voy. Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 319. *Iliad.*, XI, 270; XIX, 119.)

[3] *Iliad.*, XVI, 187 ; XIX, 103.

[4] Voy. *Odyss.*, IX, 198.

[5] Voy. Hesychius, v° Εἰλήθυια. Dans certaines représentations figurées, Héra apparaît avec le caractère de déesse obstétrice.

[6] *Iliad.*, XI, 185; XXIII, 198.

[7] *Iliad.*, XVII, 547 ; XI, 27.

[8] *Iliad.*, XVII, 548. Voyez le mémoire de M. Pott intitulé : *Benennun-*

conséquent comme un messager divin; de là sans doute l'idée d'en faire une déesse. Iris n'est pas nommée dans l'Odyssée : c'est un dieu, Hermès, qui remplit exclusivement ses fonctions. Ce dieu, dont il a déjà été question dans le chapitre précédent, est en effet représenté toujours par Homère comme l'ange divin, comme le ministre, l'exécuteur sur la terre des volontés de Zeus : c'est le serviteur des dieux (διάκτορος). Il a tous les attributs de ses fonctions, il porte à la main une verge d'or (χρυσόῤῥαπις). L'Odyssée nous le montre conduisant dans les enfers les âmes des morts [1]. Cet Hermès infernal semble même avoir de bonne heure constitué un dieu assez différent de l'Hermès céleste, et sur certains monuments, il en est tout à fait distingué [2]. Son adresse, son habileté, qualités propres à ses fonctions, sont mises en relief par le poëte [3]. L'épithète de meurtrier d'Argus (ἀργειφόντης), que lui donne souvent Homère, se rattache à un mythe dont j'ai déjà parlé au chapitre précédent, et qui n'a laissé que peu de traces dans les âges postérieurs [4].

gen des Regenbogens, ap. *Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung*, t. II, p. 414 sq.

[1] *Odyss.*, XXIV, 1. Pour l'auteur du poëme *les Œuvres et les Jours* (II, v. 76), Hermès est le dieu qui porte dans notre cœur les impressions et les sentiments que la divinité nous inspire. Tel est notamment le rôle qu'il joue dans le mythe de Pandore.

[2] Par exemple, sur une urne étrusque du Musée grégorien au Vatican, on voit figurer les deux Hermès : l'infernal est barbu, le terrestre ne l'est pas; celui-ci a des ailes au pétase, l'autre en est dépourvu. (Voy. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, t. III, pl. 240.)

[3] *Odyss.*, XIX, 397; XV, 320.

[4] M. L. Preller (*Griech. Myth.*, t. II, p. 28) suppose que ce mythe a pour explication symbolique le phénomène de l'obscurcissement du ciel étoilé par les nuages. Hermès serait ici le dieu du brouillard et de la nue. Il cherche à dérober la vache d'Argus, c'est-à-dire à enlever les constellations du ciel (Cf. Preller, *Griech. Myth.*, t. I, p. 246). Cette

Le surnom de πανόπτης, c'est-à-dire *qui voit tout*, donné à Argus, ce que l'on racontait de ses cent yeux, dont cinquante veillaient, tandis que le sommeil fermait les autres, annonce une personnification du ciel étoilé [1]; Acusilaüs, cité par Apollodore [2], fait d'Argus un fils de la terre (γηγενής), circonstance qui vient encore donner une probabilité de plus à l'origine uranienne de ce personnage [3]. Ce que raconte Apollodore du meurtre d'Argus par Hermès, cette Io [4], métamorphosée en vache, confiée par Héra à sa garde, font penser, comme je l'ai déjà dit au chapitre II, à un symbolisme fréquemment reproduit dans le Rig-Véda: les étoiles, les constellations, les feux célestes, sont comparés à des vaches enlevées par les Asouras, et que les dieux ont délivrées [5]. Il y a donc vraisemblablement, dans ce mythe, une allégorie du même genre, qui fut, comme celle du Véda, le point

explication s'accorde avec le sens du mythe védique d'où paraît dérivée la fable grecque.

[1] L'auteur du poëme des Νόστοι donne seulement à Argus quatre yeux (*Schol. Euripid. Phœnic.*, v. 1122). Ovide (*Metam.*, I, 625 et 664) le nomme *stellatus Argus*, ce qui répond au grec Ἀστηρίων. Macrobe (*Saturn.*, 19) fait justement ressortir le sens tout astronomique du mythe d'Argus et d'Io.

[2] II, 1, 3.

[3] Voyez à ce sujet la dissertation de M. Panofka intitulée : *Argos Panoptes*, et publiée dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Berlin* pour 1838.

[4] Argus est représenté comme un pâtre, un vacher (Βουκόλος, Æschyl., *Prometh.*, v. 679; ὁ μυριωπὸς βούτης, *Prom.*, v. 565; *totus oculeus*, Plaut., *Aulul.*, III, 6). C'est aussi avec ce caractère qu'il est figuré sur des vases peints et des pierres gravées.

[5] Voyez la note de M. Langlois, dans sa traduction du Rig-Véda, t. I, p. 249. Au sein de la nuit, représentée comme une vaste caverne, sont renfermés les rayons lumineux personnifiées dans des vaches. Elles ont été enlevées par les *Panis* ou Asouras, enfants de Bala. Vrihaspati (Agni) les réclame. Indra, les Marouts et les Angiras viennent les délivrer.

de départ d'une fable qu'Apollodore nous a conservée.

Poséidon garde moins visiblement, dans Homère, le caractère d'une personnification de l'élément humide; il représente cependant encore la mer, qui, dans les idées physiques de cette époque, était considérée comme environnant la terre. De là les épithètes de γαιηόχος, ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, que lui donne le poëte. Mais en gardant des traces de la conception primitive, Poséidon n'en est pas moins, comme son frère Zeus, un dieu roi. C'est le monarque des mers, le souverain des divinités et des monstres qui y habitent; il tient les flots sous sa puissance, les élève et les calme à son gré. Il a pour cortége d'autres personnifications plus circonscrites de la mer. Les accidents, les apparences qu'offre l'Océan, les animaux qui y vivent, deviennent autant de divinités. C'est d'abord Amphitrite, épouse de Poséidon, qui représente la mer dans son immensité, la mer dans son lit, ainsi que l'indique l'étymologie de son nom [1], la mer qui nourrit des dauphins, des phoques, des baleines, des myriades de poissons :

Δελφῖνάς τε κύνας τε, καὶ εἴ ποθι μεῖζον ἕλῃσιν
Κῆτος, ἃ μυρία βόσκει ἀγάστονος Ἀμφιτρίτη.
(*Odyss.*, XII, 96-97.)

A côté d'elle se place Thétis, qu'Homère fait fille de l'Océan, l'épouse de Pélée, la mère d'Achille; elle est représentée comme habitant dans une grotte, au fond des mers. Cette circonstance donne à penser qu'elle était une personnification des eaux mêmes. Car, dans la physique de ces premiers âges, on supposait que les ondes de l'Océan s'échappent à la manière des eaux d'une source,

[1] Voyez ce qui a été dit au chapitre II sur l'étymologie de ce nom.

d'une grotte ou cavité souterraine. De là peut-être l'étymologie de son nom (θέω, *sortir*, *courir*); l'épithète d'ἁλοσύδνη, qui lui est donnée [1], indique une personnification de la mer (ἅλς), qui coule (ὕω), qui arrose.

Thétis a pour compagne les Néréides, dans lesquelles se personnifient le mouvement des vagues, leur couleur et leur aspect, comme on peut s'en assurer en lisant au XVIIIe chant de l'Iliade [2] leurs différents noms. Elles sont appelées la *bleue*, *Glaucé* (Γλαύκη), la *verdoyante* ou la *verte*, *Thalia* (Θάλεια), la *houleuse*, *Cymodocé* (Κυμοδόκη), la *puissante*, *Dynaméné* (Δυναμένη), l'*altière*, *Agavé* (Ἀγαύη), la *laiteuse* ou *lactée*, *Galatée* (Γαλατεία), *celle qui a l'apparence du miel*, *Mélité* (Μελίτη), etc., etc.

Nérée, leur père, est également une personnification des eaux; voilà pourquoi le poëte le donne aussi pour père à Thétis. Cette attribution du dieu est encore confirmée par l'étymologie de son nom [3]. Nérée n'est en réalité qu'une forme de l'Océan considéré comme le père des êtres; de là l'épithète de γέρων ἅλιος, que lui donne l'Iliade [4].

Leucothée, mentionnée dans l'Odyssée [5], est la déification du temps calme et serein, de la mer, dont les flots semblent s'apaiser aux feux tranquilles de la lune [6].

[1] *Iliad.*, I, 358; XX, 207.

[2] Vers 35 et suiv.

[3] Ce nom de Nérée reparaît sous une autre forme par le changement fréquent d'*r* en *l*, dans celui de Nélée (Νηλεύς) (*Odyss.*, XI, 253); et en effet, nous voyons que Nélée, fils de Poséidon, et son fils Périclyménos, avaient, ainsi que les autres dieux marins, reçu du roi des ondes le don de métamorphose.

[4] XVIII, 141.

[5] V, 333.

[6] Nägelsbach, *Homerische Theologie*, p. 80.

Protée, qui rappelle par son nom une des Néréides, *Protô*, est encore une des nombreuses personnifications des mers dont le poëte a fait un des acteurs de son épopée; c'est le pendant de Nérée, ou, pour mieux dire, c'est encore Nérée lui-même, car en lui se personnifie aussi l'Océan considéré comme le premier des êtres (πρῶτος). Il partage avec lui l'épithète d'ἅλιος γέρων [1]. On ne peut mettre en doute que l'histoire mythologique de Protée, telle que l'Odyssée nous la présente, ne se rattache à la croyance d'un dieu marin et prophétique, répandue chez les matelots de la Grèce primitive. A cette croyance se sont rattachées des notions très altérées du culte du Nil chez les Égyptiens. Ce peuple regardant son fleuve comme le père des eaux, l'Odyssée a transporté le séjour de Protée dans l'île de Pharos, à l'extrémité du Delta; de là l'épithète d'αἰγύπτιος [2], que reçoit ce dieu marin.

Sans doute ces notions leur avaient été apportées par les premiers navigateurs qui avaient fréquenté les parages de l'Égypte. Et c'est ce qui explique l'association de la divinité grecque et du dieu égyptien. Mais la nécessité de subordonner les dieux de la mer les uns aux autres fit transformer Protée en un ministre de Poséidon; et voilà comment il devint le pasteur des monstres marins [3].

[1] *Odyss.*, IV, 365.

[2] *Odyss.*, IV, 395.

[3] *Odyss.*, IV, 385-400 : Ποσειδάωνος ὑποδμώς. Ce qui montre bien que Protée n'est dans ce cas qu'une forme de Poséidon, c'est que d'autres poëtes, dont Virgile a suivi l'indication, laissent au dieu lui-même le soin de faire paître les troupeaux marins :

..... Immania cujus
Armenta et turpes pascit sub gurgite phocas.
(VIRGIL., *Georg.*, IV, 394.)

Le nom de sa fille, Calypso, dérivé du verbe καλύπτειν, indique par son étymologie une personnification de la profondeur des eaux, que Protée passait pour pouvoir percer de son regard pénétrant (θαλάσσης πάσης βένθεα οἶδεν [1]).

Les Grecs se figurant la terre [2] comme une île qui flotte sur les eaux, ils se représentèrent Protée comme celui qui supporte la terre et les cieux [3]. Ce caractère le rapproche d'Atlas, héros dont l'histoire mythologique était encore fort peu développée à l'époque homérique, et qui paraît même avoir pris la place de Protée [4].

Le monstre Égéon (Αἰγαίων) est une personnification de la mer, ainsi que l'indique son nom (Égée, Égialée, etc.) [5]. C'est la mer conçue dans son immensité et envisagée comme un géant à cent bras, par un symbolisme analogue à celui qui a donné naissance aux Titans. Il rappelle les Hécatonchires d'Hésiode, et en effet Poséidon lui-même était appelé Égéon [6].

Homère revient parfois à l'idée qui faisait de l'Océan

[1] *Odyss.*, I, 52.

[2] De là l'épithète de γαιηόχος, que les Grecs donnaient à Poséidon.

[3] *Odyss.*, I, 54, 55.

[4] Nägelsbach, p. 83.

[5] Cf. *Iliad.*, I, 402.

[6] Philostr., *Vit. Apollon.*, IV, 6. Cf. K. O. Müller, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 272. Ce nom d'Égéon (Αἰγαίων) appartient au même radical que les mots Ægialeus (Αἰγιαλεύς, riverain de la mer), et que les noms de *mer Égée* (*mare Ægeum*, τὸ Αἰγαῖον πέλαγος), de l'île d'Égine (Αἴγινα), des villes d'Ægium en Achaïe (Αἴγιον), d'Æges (Αἰγαὶ ou Αἰγή) en Macédoine, en Eubée, en Mysie, en Cilicie (Αἰγαῖαι ou Αἰγαὶ), et que celui d'un promontoire de Messénie (Αἰγάλεον). Ces différents noms sont évidemment dérivés d'un radical pélasgique qui était peut-être une des formes de Ὠγήν, l'un des anciens noms de l'Océan, comme il a été remarqué au chapitre II.

le père des dieux, celui de tous les êtres [1]. Il semble alors guidé par le souvenir du dieu védique Varouna, qui représente l'immensité des cieux considérés comme une vaste mer dans laquelle tous les êtres ont pris naissance [2]. Sans doute l'Océan est, aux yeux du poëte, la source de toutes les eaux; mais ce n'est point pour ce motif qu'il le regarde comme le père des dieux. Rien n'indique chez lui une conception analogue à celle de Thalès de Milet, aux yeux duquel l'eau était l'élément d'où étaient sortis tous les autres. Ainsi que l'a remarqué M. Preller [3], l'Océan est, dans Homère, l'origine infinie et inconnue des êtres; c'est le principe caché et placé en dehors de nous d'où toutes les créatures tirent leur existence et d'où découle pour ainsi dire, comme d'une source immense, la vie qui se répand ensuite dans toutes les parties. Ce symbolisme philosophique semble avoir aussi suggéré à Homère le nom de l'épouse qu'il donne à l'Océan. C'est Téthys (Τηθύς), autre personnification de la nature cachée des choses, et dont le nom indique en effet, par son étymologie, l'idée de maternité et de nourrice. Le mot τήθη ou τίτθη signifiait *mère* et *nourrice*, et se particularisa ensuite dans l'idée plus circonscrite de mamelle.

L'Océan considéré comme père, et Téthys considérée comme mère [4], forment donc un couple primitif, une dyade philosophico-religieuse correspondant à la dyade plus ancienne du ciel et de la terre; c'est ce qui explique

[1] *Iliad.*, XIV, 201.
[2] Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 497.
[3] *Demeter und Persephone*, p. 14.
[4] *Iliad.*, XIV, 201.

pourquoi l'Océan, pas plus qu'Uranus, ne reçoit de père. Les Nymphes, qui personnifient les fontaines, sont encore, dans Homère, à peu près ce qu'elles étaient à l'époque pélasgique. Elles ont Zeus pour père [1] et sont intimement unies aux divinités des montagnes, ***Orestiades*** ou ***Oréades*** (ὀρειάδες), à celles des bois, ***Alseides*** (ἀλσηΐδης), auxquelles on étendit plus tard, pour cette raison, le nom de Nymphes [2], quoique cette appellation ne pût convenir, par son étymologie, qu'à des divinités des eaux (νύμφη, *lympha*), on transforma de même en Nymphes les Dryades, dont la vie était supposée attachée à chaque arbre [3]. Le nom de Κρηνίδες, c'est-à-dire divinités des fontaines, de Λειμωνίδες, c'est-à-dire divinités des prairies humides, continua de rappeler l'origine première des Nymphes [4]. On voit aussi, dans Hésiode, les fontaines et les fleuves entourés d'un respect religieux qui rappelle le culte rendu aux ondes saintes et bienfaisantes, par les Aryas de l'époque védique [5].

Le culte des fleuves reparaît fréquemment dans les épopées homériques; la forme humaine que ces poëmes leur attribuent, le rôle qu'ils leur font jouer, montrent que la divinisation des fleuves était depuis longtemps passée dans les idées des Grecs, auxquels Homère pouvait, sans

[1] *Iliad.*, VI, 420.

[2] Cette croyance a subsisté en Grèce jusque dans les derniers temps. Chaque partie de la nature fut mise sous la garde d'une nymphe, et chaque classe de ces déités eut un nom différent, suivant la catégorie des objets auxquels elles présidaient. (Voy. Clem. Alex., *Cohort. ad gentes*, p. 52, edit. Potter.)

[3] Pindar., ap. Plutarch., *De defect. oracul.*, § 11, p. 701, edit. Witt.

[4] *Iliad.*, XX, 8 et sq. ; XXIV, 616 et sq. *Odyss.*, VI, 123 et sq.

[5] « Ne trempez pas le pied dans l'onde limpide d'un vaisseau avant

les choquer, offrir l'Achéloüs, l'Alphée, l'Énipée, le Sperchius, l'Axius, le Simoïs, le Xanthe et le Scamandre, comme autant de dieux puissants qui s'étaient mêlés aux événements passés.

Déméter est la première des divinités de la terre; elle a gardé, dans Homère, tous les traits qui conviennent à une personnification du sol qui nous porte et qui nous nourrit. C'est la terre productrice et féconde. Elle préside aux moissons, elle veille sur les grains qu'elle mûrit, sur les plantes dont elle protége les germes; sa blonde et longue chevelure représente allégoriquement les épis mûrs et jaunis qui se balancent sur le sol, qu'ils couronnent de leur chaume; de là l'épithète de καλλιπλόκαμος, *à la belle chevelure*, que donne l'Iliade à Déméter. Toutefois Homère n'identifie point en tout cette déesse à la terre; une scission s'était déjà faite avant lui entre Gæa (γαῖα), c'est-à-dire la terre, et γῆ ou γαῖα μήτερ (Δημήτερ), autrement dit la terre féconde et cultivée; le poëte continue à les regarder comme deux déesses distinctes; mais Gæa est rejetée fort loin sur le second plan[1].

Une autre divinité tellurique dont les traits sont plus prononcés, plus arrêtés que ceux de Déméter, est Hadès (Ἅδης, Ἀΐδης), le dieu de la terre profonde, des

d'avoir imploré la divinité qui préside à son cours, avant d'y avoir purifié vos mains; car les dieux font sentir leur colère à ceux qui traversent les fleuves sans avoir accompli cette cérémonie religieuse; ils la font retomber encore sur leur postérité. » (*Op. et Dies*, II, v. 355 sq.) — « Ne profanez pas de vos ordures les fleuves sacrés et les fontaines divines qui portent dans la mer le tribut de leurs ondes. » (*Op. et Dies*, II, v. 375 sq.) On peut rapprocher de ces passages d'Hésiode plusieurs versets des hymnes védiques.

[1] Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 14.

souterrains qui sont placés sous le sol visible, celui que l'on pourrait appeler le dieu du centre de la terre, du monde inférieur et invisible; de là, au dire des Grecs, l'étymologie de son nom (Ἀειδής) [1]. C'est un dieu triste, horrible, farouche, comme le séjour qu'il habite [2]. Il représente véritablement un Zeus tellurique (Ζεὺς χθόνιος), nom qui lui est donné effectivement dans Hésiode [3], où il est associé à Déméter, et que nous retrouvons dans le Ζεὺς καταχθόνιος de l'Iliade [4].

En sa qualité de dieu du monde souterrain, des enfers, Hadès est le roi des morts; il veille à l'entrée de leur ténébreux séjour, et c'est à cette fonction qu'il doit le surnom de πυλάρτης, que lui donne le poëte [5]; car il défend la porte de cette prison ténébreuse, dont nul ne peut sortir une fois qu'il y a pénétré. On a vu au chapitre II qu'Hadès rappelle beaucoup l'*Aditi* du Rig-Véda; de là le double caractère que ce dieu nous présente dans Homère, de là la confusion de sens qui s'attache à son nom. Tantôt Hadès est l'enfer lui-même (Ἀΐδος δόμος), tantôt il en est le roi (Ἀΐδης, Ἀιδωνεύς, ἄναξ ἐνέρων [6]). Mais ces deux sens se confondirent plus tard, et l'idée anthropomorphique dominant chaque jour davantage et effaçant l'idée naturaliste, Hadès finit par devenir presque toujours un dieu du Tartare et des lieux souterrains, Pluton (Πλούτων [7]).

[1] Voy. Phurnut., *De nat. deor.*, c. 35.

[2] *Iliad.*, VIII, 368; XX, 65.

[3] *Op. et Dies*, II, v. 83.

[4] IX, 457.

[5] Dans le Rig-Véda, *Mrytiou*, le dieu de la mort, la mort personnifiée, est enfermé dans une caverne. (Voy. *Rig-Véda*, sect. VII, trad. Langlois, t. IV, p. 161.)

[6] *Iliad.*, XX, 61; V, 190.

[7] Völcker, *Homerische Geographie*, p. 135 et sq.

L'Érèbe (Ἔρεβος), c'est-à-dire la contrée ténébreuse et cachée (de ἐρέφω, *couvrir*, *ombrager*), est le nom donné par Homère au séjour d'Hadès. L'occident s'offrant naturellement à l'esprit comme le siége de l'obscurité et de la nuit qui semble s'en échapper, fut regardé comme l'entrée de l'Érèbe [1], et bientôt ce séjour se distinguant de l'empire des morts proprement dit, du Tartare (Τάρταρος), qui comprend les vastes profondeurs de la terre [2], ne fut plus que la frontière du sombre séjour, et comme le vestibule des enfers.

Cette association des idées de couchant, de feu et de lumière qui s'éteint, avec celle de l'autre vie, se retrouve dans l'*Amenti* Égyptien et dans l'Yama védique. Le soleil, en se plongeant à l'occident au sein des mers, a été, dans les âges primitifs qui empruntaient presque toutes leurs pensées au spectacle de la nature, une image incessante de la mort et du tombeau. L'homme, ayant atteint la fin de sa journée et achevé son labeur, voyait, en jetant les yeux au couchant, l'emblème de la fin qui l'attendait.

Au-dessous de l'Érèbe se trouvait le Tartare, le véritable enfer, le grand souterrain, tombeau des tombeaux, immense sépulcre dont la conception avait été suggérée par la généralisation de l'idée même de tombeau. C'était au fond du Tartare que les morts vulgaires, ceux qui n'avaient point été jugés dignes d'un meilleur sort, allaient à jamais habiter; c'est là que subissaient leur châtiment certains êtres coupables et impies, tels que les

[1] Voilà pourquoi on plaçait à l'extrémité occidentale de la terre le bois consacré à Proserpine (*Odyss.*, X, v. 509). Ce bois servait en quelque sorte d'avenue au sombre séjour.

[2] *Iliad.*, VIII, v. 13 et sq., 481.

Titans, et Cronos lui-même précipité par Zeus dans ces profondeurs (οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἐόντες) [1]. Les Titans étaient de véritables dieux des enfers (ὑποταρτάριοι θεοί) [2]. Ils rappellent ici d'une manière frappante les Asouras du Véda, les anges rebelles de la tradition hébraïque, vaincus par Jéhovah et précipités dans l'*Abaddon*, au plus profond du Schéol.

L'imagination du poëte a réuni tous les traits qui pouvaient ajouter à l'horreur du séjour des morts. Il y a placé de vastes fleuves de feu, de larmes et de sang [3]. Sans doute cette idée lui a été suggérée par ces nombreux cours d'eau qu'on voit dans la Grèce disparaître sous terre, dans les antres nommés *Catavothrons*. L'Achéron, le Pyriphlégéton, le Cocyte, le Styx enfin, qui est pris, dans les serments solennels, à témoin par les dieux eux-mêmes [4], furent adoptés par la mythologie des âges postérieurs et formèrent un des traits caractéristiques de l'enfer grec.

Hadès n'a point encore dans l'Iliade et l'Odyssée, Perséphoné ou Proserpine pour épouse; c'est un dieu solitaire et dont l'amour ne saurait adoucir le caractère inexorable (ἀδάμαστος), géant monstrueux et effrayant (πελώριος) que les Hellènes paraissent s'être représenté à peu près comme le Satan du Dante [5]. Ce n'est que dans les hymnes qui portent le nom d'Homère, que Proserpine partage sa sombre couche. On y raconte son rapt, sa

[1] *Iliad.*, XIV, 274.
[2] *Iliad.*, XIV, 279.
[3] *Pyriphlégéthon*, Πυριφλεγέθων (*Odyss.*, X, 513); *Cocyte*, Κωκυτός; *Achéron*, Αχέρων (*Odyss.*, X, 513); *Styx*, Στύξ (*Iliad.*, II, 755, VI, 271; *Odyss.*, V, 185, X, 514).
[4] *Odyss.*, V, 85.
[5] Völcker, *Homerische Geographie*, p. 139.

fuite; et alors prend naissance tout un mythe, où est représenté, sous le déguisement de l'allégorie, un des grands phénomènes de la nature. J'aurai occasion de m'étendre avec quelque détail, sur ce sujet, au chapitre VI.

Perséphoné, la fille de Zeus et de Déméter, ne joue presque aucun rôle dans les épopées homériques; c'est une noble et belle déesse (περικαλλής, ἀγαυή), mais quelque peu farouche (ἐπαινή)[1]. Toutefois le vers de l'Iliade où cette dernière épithète est donnée à Proserpine, nous montrent déjà Hadès invoqué avec elle, et nous met sur la voie du mythe dont les développements ne se rencontrent que chez d'autres poëtes.

Tout un cortége de divinités terribles, de dieux infernaux se rattache à Hadès, et forme en quelque sorte son peuple. En première ligne, se placent les Érinnyes ou plutôt l'Érinnys (Ἐριννύς), déesse vengeresse du crime, personnification du remords, déesse terrible qui a un cœur implacable (ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα)[2]. Elle habite dans l'Érèbe, mais elle en sort souvent pour errer dans l'air à la poursuite des criminels; de là l'épithète d'ἠεροφοῖτις qui lui est donnée. Ce sont les Érinnyes qu'invoque la vengeance des mortels[3] et auxquelles on dévoue le coupable[4].

Até (Ἄτη), qui semble une héritière de la *Nirriti* védique[5], est la personnification du trouble de la conscience humaine, de ce vertige qui s'empare de notre esprit ou

[1] *Odyss.*, X, 491, 534; XI, 212, 225, 635. *Iliad.*, IX, 569.
[2] *Iliad.*, IX, 572.
[3] *Iliad.*, IX, 454.
[4] *Iliad.*, IX, 576.
[5] *Nirriti* est la déesse du mal, de la maladie, de la souffrance; elle est appelée l'*insurmontable* (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 41, 73; Cf. t. III, p. 21, 115, 284; t. IV, p. 198).

de notre cœur, et nous pousse à des actes insensés ou dans l'abîme du crime. C'est ce que montre l'expression ἄτη φρένας εἷχε [1]. Les épithètes que reçoit cette déesse correspondent aux divers degrés de la perturbation qui s'introduit dans notre esprit; le désordre est plus ou moins profond (βαρείη), il est plus ou moins fatal à l'homme (οὐλομένη), plus ou moins irrésistible (στεναρή); et, comme il semble que, lorsque l'homme est en proie au délire de la folie ou de la passion, il est au pouvoir d'une puissance étrangère, d'une force divine, Até est regardée comme envoyée directement par Zeus, ou, suivant le langage du poëte, elle est la fille de ce dieu [2].

Até a donc beaucoup d'analogie avec le *démon* (δαίμων) des âges postérieurs. De même que celui-ci, elle est la cause de la folie. Dans Homère, l'homme aliéné est poussé par Até, de même que, quelques siècles plus tard, il est possédé par un esprit malin. La nature tout allégorique d'Até se laisse entrevoir dans l'emploi que fait le poëte [3] de son nom au pluriel. Cette déesse devient plus tard, par extension, la personnification de tous les maux qui affligent le cœur et l'esprit, de l'infortune, de la misère, de la souffrance morale. De là l'expression de λόφος Ἄτης, par laquelle certains philosophes grecs ont désigné ce monde [4], et qui répond à la *vallée des larmes* des chrétiens [5].

Até finit par devenir un démon tout à fait analogue à

[1] *Iliad.*, XVI, 805.
[2] *Iliad.*, XIX, 91.
[3] *Iliad.*, XIX, 115.
[4] Voy. Walz, *Rhetores græci*, I, 457, 493.
[5] Voyez le mémoire de M. K. Lehrs, sur *Até*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. série, 1re année, p. 593 et suiv.

Némésis et aux Kères, déesse de la vengeance et de la révolte, ainsi qu'on le voit par le beau fragment de Rhialus, donné dans Stobée [1] et par un vers de Quintus de Smyrne [2].

Homère ne dit rien de Némésis, la déesse de la vengeance, qui apparaît dans Hésiode.

La Ker était la divinité de la mort, Κὴρ θανάτου. De là l'épithète de *Noire* que lui donne le poëte [3].

Génies infernaux, les Kères rappellent ces divinités léthifères que l'on voit représentées sur les urnes étrusques, et qui percent de leurs glaives ceux qui vont expirer; elles frappent violemment celui dont la mort a été prononcée : κὴρ βιαία, comme dit l'auteur de l'hymne homérique à Arès; elles ravissent l'âme des mortels pour la conduire au ténébreux séjour : « Les inflexibles Kères de la mort l'ont emporté dans la demeure d'Hadès, » dit Homère en parlant de Castor, fils d'Hylax [4], et l'on avait expliqué souvent leur nom par cette circonstance.

L'épithète de μεμορμέναι donnée aux Kères rappelle leurs relations avec la Parque (Μοῖρα), qui les envoie [5]. La Parque, cette divinité terrible et funeste (κραταιή, ὀλοή, χαλεπη), n'exécutait généralement pas elle-même l'arrêt qu'elle avait rendu; elle confiait aux Kères, ses farouches et cruels ministres, le soin de porter aux hommes le coup mortel. Celles-ci entraînaient dans l'Hadès celui qui avait

[1] J. Stob., *Florileg.*, IV, 34.
[2] I, 753.
[3] *Odyss.*, XVII, 500.
[4] *Odyss.*, XIV, 207.
[5] Voyez une épitaphe composée par Diodore le grammairien, dans Jacobs, *Anthol. græc.*, t. 519, n° 700.

fermé les yeux à la lumière [1], enlevaient au milieu des combats les victimes que la *Moira* leur avait désignées. La Ker paraît du reste n'être elle-même qu'une autre forme de la Parque et personnifier aussi la destinée. Son nom est emprunté au radical sanscrit, *Kala*, partage [2], ce qui montre qu'il avait à l'origine la même signification que Μοῖρα.

Dans le poëme du *bouclier d'Hercule*, attribué à Hésiode, les Kères sont représentées les yeux hagards, le teint bleuâtre, le son de voix lugubre, courant au milieu du carnage, en faisant entrechoquer avec fureur leurs dents blanches et aiguisées, se disputant les cadavres, dans lesquels elles enfoncent leurs ongles acérés et dont elles s'apprêtent à sucer le sang. Leur vêtement est rouge comme ce sang dont elles sont altérées, et quand elles sont rassasiées de cet horrible breuvage, elles rejettent derrière elles les corps qui les ont assouvies, et retournent avec plus d'ardeur à de nouvelles proies [3]. Ces divinités rappellent les Walkyries de la mythologie scandinave dont le nom *Walkyria* (dérivé de *walr*, cadavre, et *kinsa*, *kiœra*, choisir) indique qu'elles remplissaient dans les combats le même rôle que les Kères [4].

[1] Ἀλλ'ἤτοι τὸν κῆρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι
εἰς Ἀΐδαο δόμους.
(*Odyss.*, XIV, 207.)

[2] Ce mot appartient à la même famille que les mots κηρέσιος, κηραίνω, ἐπικήριος. (Benfey, *Griechisches Wurzellexicon*, t. I, p. 40 ; t. II, p. 172. Pott, *Etymologische Forschungen*, t. II, p. 601.) Μοῖρα vient du radical Μερ, qui signifie aussi partage, lequel est emprunté au sanscrit *Mrishjê* (Cf. Benfey et Pott, *op. cit.*). Ce radical a donné naissance au slave *mjra* (Cf. G. Dankovzky, *Die Götter Griechenlands*, p. 63, 115, Presburg, 1841).

[3] *Scutum Herculis*, v. 156 et sq., 249 et sq.

[4] Voy. L. Frauer, *Die Walkyrien der Scandinavisch-Germanischen*

Les poëtes des âges postérieurs ont plus d'une fois mis en scène ces divinités hideuses. Quintus de Smyrne nous les montre sous les mêmes traits que le pseudo-Hésiode [1].

Sur les monuments, notamment sur les vases peints, on voit aussi figurer ces mêmes divinités, des ailes aux pieds et au dos [2], et dans diverses postures [3].

Hésiode donne la Nuit pour mère commune aux Μοῖραι ou Parques et aux Kères [4], et le scoliaste de ce poëte emploie les deux mots μοῖρα et κήρ comme synonymes. Mimnerme, dans un fragment qui nous a été conservé [5], porte le nombre des Kères à deux; ce que l'on retrouve également chez Quintus de Smyrne [6]. On rencontre indifféremment chez les auteurs postérieurs les expressions de κὴρ θανάτοιο et de μοῖρα θανάτοιο; c'est ce qui explique pourquoi Théognis [7] prend le mot *Ker* dans le sens même de l'action de mourir, et échange entre elles les expressions de κήρ et θάνατος [8]. La Ker est tantôt mâle,

Gœtter-und Heldensage, p. 1 (Weimar 1846). Cf. A. Kuhn, *Die Morgenröthe und die Schicksalgöttinnen*, ap. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. III, p. 449 sq., 451 sq.

[1] *Par.*, V, 34, 35.

[2] Panofka, *Cabinet Pourtalès*, pl. XL, p. 80.

[3] Voy. sur les Kères, de Witte, *Annal. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. V, p. 311 sq. Gœtthing, *Sur le bouclier d'Hercule*, v. 249. Lebas, *Monum. inéd. trouvés en Morée*, p. 150.

[4] *Theog.*, 218, 904. Cf. Apoll., I, 3, 1.

[5] II, v. 5 et sq., édit. Boissonnade.

[6] *Par.*, II, 510, 511.

[7] *Sententiæ*, edit. Sylburg., p. 17.

[8] Suidas, Hesychius, Phavorinus, et le *Grand étymologiste*, ont rendu le mot κήρ par θανατηφόρος μοῖρα, ou même par θάνατος. Ce qui indique clairement que la *Ker* était la personnification de l'action léthifère de la Parque. (Cf. Suidas, v° Κήρ. Hesych., édit. Albert, col. 250. *Etym. magn.*, edit. Sylb., col. 320. Phavorinus, *Lex.*, col. 1401, edit. Basil., 1538.)

tantôt femelle, suivant le sexe de celui qu'elle immole, bien que dans les poëtes sa personnification soit toujours féminine. Son image, ainsi que l'a judicieusement observé M. J. de Witte, offre une frappante analogie avec celle qui, sur les vases peints ou sur les miroirs, figure l'âme du mort près de s'échapper. Cette âme est rendue de même par une petite figure ailée, mâle ou femelle, suivant le sexe de l'individu qui expire, et parfois elle est armée comme un hoplite. Le savant archéologue a judicieusement rapproché les noms identiques de κήρ et de κῆρ, qui ne différaient que par l'accent[1].

Arès est le dieu des combats, le dieu meurtrier par excellence (ἀνδροφόνος)[2]. Il a pour compagne une autre divinité guerrière, *Enyo*, qui préside au pillage et à la destruction (Ἐνυώ πτολιπόρθος)[3]. Cette déesse est une forme féminine d'Arès; elle personnifie les horreurs de la guerre, à peu près comme les Kères personnifiaient celles de la mort. A la suite se placent encore, par des personnifications du même genre, la mêlée, *Kydœmos* (Κυδοιμός)[4], l'élan guerrier, *Alcé* (Ἀλκή), la poursuite, *Iocé* (Ἰωκή). Par une allégorie toute poétique, Homère attelle au char d'Arès l'*Effroi* et la *Crainte* (Δειμός et Φόβος)[5].

Ces mêmes divinités allégoriques reparaissent dans le poëme du *Bouclier d'Hercule*[6], environnant le char du

[1] Voy. *Annal. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. V, p. 308, et, pour de plus amples détails, mon mémoire *sur le personnage de la Mort*, dans la *Revue archéologique*, 4e année, p. 696 et suiv. (ann. 1848).

[2] *Iliad.*, IV, 440.

[3] *Iliad.*, V, 333.

[4] *Iliad.*, V, 593 ; XVIII, 535.

[5] *Iliad.*, IV, 440.

[6] Vers 191 et sq.

dieu qui, couvert de sang, agite son glaive homicide et excite les guerriers au carnage. Arès a pour sœur et pour compagne *Éris* (Ἔρις), la discorde [1], que Zeus envoie aussi parfois comme Até, pour porter le trouble dans la société des humains [2]. Cette Éris reparaît également dans le poëme attribué à Hésiode, que je viens de citer.

Apollon est fils de Zeus et de Latone [3]. Quoiqu'on ne le voie pas dans Homère présider à l'astre du jour, on reconnaît cependant en lui les caractères qui annoncent une divinité solaire. Latone avait été dans le principe, chez divers peuples de la Grèce et de l'Asie Mineure, et notamment chez les Troyens, la divinité suprême, la Nuit, les ténèbres primordiales, dont l'union avec Zeus a engendré l'univers. Des traces de cette prééminence ancienne de Latone, de cette royauté féminine, se conservent chez le poëte [4] qui fait de la Nuit une déesse [5], et ce n'est que dans les derniers hymnes homériques que la mère d'Apollon est rabaissée au rôle d'une concubine devenue l'objet de la jalousie de Héra. Cette idée de ténèbres premières, personnifiées comme la mère des dieux, semble indiquer un ordre de doctrines théogoniques plus avancées que la simple association de dieu et de déesse, de couple divin, reproduction grossière de la sexualité humaine. On pourrait donc supposer que le mythe d'Apollon né de Latone date d'un

[1] *Iliad.*, IV, 440 et sv.
[2] *Iliad.*, XI, 3 et sq.
[3] *Iliad.*, I, 9.
[4] *Iliad.*, XIV, 327.
[5] Dans le Rig-Véda la Nuit est aussi invoquée comme une déesse. (trad. Langlois, t. I, p. 66 ; Cf. t. I, p. 348, 447). Elle est qualifiée de fille du Jour (t. I, p. 220).
[6] *Iliad.*, XIV, 258, 261.

âge plus récent que l'époque pélasgique, si l'on n'en trouvait pas déjà des germes dans le Véda. Mais revenons au caractère solaire d'Apollon. Ce dieu, c'est le soleil considéré dans l'effet de ses rayons, de son action sur l'intelligence humaine, mais non le soleil qui éclaire le ciel et dont le char parcourt tous les jours la voûte du firmament. Voilà pourquoi, si, d'un côté, le dieu reçoit dans Homère l'épithète d'ἑκατήϐολος et d'ἑκήϐολος, s'il a à sa main un arc brillant (ἀργυρότοξος), s'il préside aux chœurs de musique et de danses, entouré par les Muses [1], il laisse cependant Hélios, fils d'Hypérion et d'Euryphaëssa, conduire le char du soleil [2]. L'Aurore (Ἠώς), que les hymnes homériques [3] lui donnent pour sœur, précède le char du Soleil. Mais le poëte n'en fait point une déesse; elle n'est que l'épouse de Tithon [4] et la mère de Memnon [5]. Il semble que cette déité aux doigts de rose ne fut plus alors pour les Grecs qu'une allégorie [6].

Il n'y a pas de doute, en effet, que l'Aurore, à laquelle les Aryas adressent de fréquentes prières et qu'ils se représentent montée sur un char traîné par des vaches roses [7], n'ait été, dans le principe, adorée par les Grecs. Les caractères que lui donne l'Arya sont ceux qui lui appar-

[1] *Iliad.*, II, 603.
[2] *Hymn. in Sol.* III.
[3] *Hymn. in Sol.* III, v. 4 et 5.
[4] *Iliad.*, XI, 1.
[5] *Odyss.*, IV, 188.
[6] Voyez ce qui a été dit au chapitre II, sur les Açwins.
[7] L'Aurore védique est vêtue de rougeâtres couleurs (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. III, p. 375); elle est montée sur un char auquel elle attelle des vaches rosées. C'est la déesse toujours jeune, toujours nouvelle comme une vierge aux formes légères, elle accourt vers le dieu du sacrifice (Voy. *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 199, 308; t. II, p. 304, 306).

tiennent encore dans la poésie hellénique [1]; mais son culte, effacé par celui des Dioscures, qui représentaient aussi les deux aurores [2], n'a laissé plus tard que de faibles traces. Apollon lançant la contagion par ses flèches empoisonnées, emblèmes des feux dévorants du soleil, ne pouvait être le dieu de la vie, celui de la médecine. Ce dieu c'est Pæon (Παιήων) [3], qu'invoque le malade pour détourner ses maux et lui enseigner l'usage des simples. Plus tard, Pæon se confondit avec Apollon, tous deux ayant été vraisemblablement, dans le principe, des personnifications solaires analogues. Au temps d'Homère, c'est en Lycie que le culte d'Apollon Phœbus [4] brille du plus grand éclat. De là sans doute l'épithète de λυκηγενής qu'on lui donne et qui semble plutôt rappeler la Lycie que l'astre père de la lumière. Délos n'est point encore le grand sanctuaire apollinique; c'est seulement à l'époque des hymnes [5], que le mythe de la naissance du dieu dans l'île sainte et des persécutions de sa mère acquiert un certain développement. Apollon a ses sanctuaires à Chrysa et à Cilla, il est invoqué comme le Dieu qui règne à Ténédos [6];

[1] Cf. *Odyss.*, XV, 250. Homer., *Hymn. in Vener.*, IV, 218-238. Cf. Euripid., *Troad.*, 855. La couleur des vaches de la déesse védique rappelle le ῥοδοδάκτυλος des poëtes grecs. La déesse reçoit aussi l'épithète de *la blanche cavale* (λεύκιππος) (Æschyl., *Pers.*, 384; Theocrit., XIII, II).

[2] Les Dioscures ont des coursiers rouges et blancs qui font également allusion aux feux de l'aurore.

[3] *Iliad.*, V, 401, 900.

[4] De même qu'Apollon rappelle le dieu védique Roudra lorsqu'il frappe les mortels de ses flèches (voy. chap. II, p. 127), Pæon rappelle Savitri. Invoqué comme donnant la vie et la santé, ce dieu est armé de flèches de même qu'Apollon, et préside comme lui à la purification. (*Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 202, 204.)

[5] *Hymn. in Apollin.*, 119.

[6] *Iliad.*, I, 38.

il est le roi de l'Hélicon (Ἑλικώνιος ἄναξ) [1], ainsi qu'en général de tous les lieux élevés, des îles, des montagnes dont ces feux viennent dorer la cime. Il reçoit l'épithète de Sminthien (Σμίνθευς), soit parce qu'on l'adorait à Sminthe, ville de Troade, soit parce que, suivant des mythes dont le sens est aujourd'hui oublié ou du moins obscur, il préside à la destruction des rats. Ce vieux mot σμίνθος, *rat*, se conservait encore dans le dialecte crétois.

Un vers de l'Odyssée nous montre que Phœbus Apollon était par excellence le dieu des oracles [2]. Et, si ce vers n'est point une interpolation, il faut croire qu'au temps d'Homère, l'antique oracle de Delphes existait déjà dans la Phocide, au pays de Pytho, que le poëte [3] nomme plus d'une fois; Apollon est un des acteurs principaux de l'Iliade, et son nom se mêle à une foule de mythes populaires qui y sont rapportés.

Artémis, la sœur de ce dieu, n'est pas identifiée avec la lune, la divine Séléné (δῖα Σελήνη), qui est invoquée, dans les hymnes homériques, comme une divinité distincte [4], fille de Cronos et mère de Pandia. Artémis partage avec son frère le rôle de divinité exterminatrice; c'est elle qui frappe les femmes de mort subite, de même qu'Apollon en frappe les hommes [5]. Elle a donné la mort aux filles de Niobé [6], et, dans sa colère, elle avait envoyé aux Calydoniens le sanglier terrible qui ravagea leurs terres [7].

[1] *Iliad.*, XX, 404.
[2] *Odyss.*, VIII, 79.
[3] *Iliad.*, II, 519; IX, 405. *Odyss.*, VIII, 80; XI, 580.
[4] *Hymn. XXXII in Lun.*
[5] *Iliad.*, VI, 205, 428; XIX, 59; XXIV, 758. *Odyss.*, III, 279; IX, 226 et suiv.; XI, 172, 198, etc.
[6] *Iliad.*, XXIV, 606 et sq.
[7] *Iliad.*, I, 529 et sq.

Artémis est une divinité vierge, belle[1], mais farouche. Elle marche accompagnée des nymphes, agrestes filles de Zeus; elle poursuit de ses traits les bêtes sauvages et ne prend de plaisir que dans la solitude des forêts, πότνια θηρῶν, ἀγροτέρη[2].

Une autre divinité vierge est Athéné, la fille de Zeus, déesse protectrice et éponyme de certaines villes, et ayant pour cette raison un caractère et des attributs guerriers, le casque et l'égide[3]. Mais, en sa qualité de divinité poliade, elle préside aux arts qui font vivre les sociétés, aux arts textiles et domestiques; c'est une divinité prévoyante et sage[4] qui règle comme Arès, mais avec plus de justice et moins de cruauté, les chances du combat et le destin des batailles[5].

Athéné n'a point de mère. Zeus a été son seul générateur; de là son surnom d'ὀβριμοπάτρη, née d'un père puissant; non pas qu'on voie encore le poëte la faire sortir comme Hésiode[6] ou comme l'auteur d'un hymne à Apollon Pythien[7], de la tête du roi des dieux; mais parce qu'elle personnifie l'air né de l'évaporation des eaux (τριτογένεια) sans le concours d'aucun autre élément[8].

[1] Τῇ δέ θ'ἅμα Νύμφαι, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο
ἀγρονόμοι παίζουσι...
(*Odyss.*, VI, 105.)

[2] *Iliad.*, XXI, 470 sq.

[3] *Iliad.*, V, 734 et sq.

[4] *Odyss.*, XIII, 289. Elle donne aux femmes d'accomplir de beaux ouvrages et d'avoir de sages pensées. (*Odyss.*, VII, 110, 111.)

[5] *Iliad.*, V, 430.

[6] *Théogon.*, 924 et sq.

[7] Vers 130.

[8] Voy. Nägelsbach, *Die Homerische Theologie*, p. 100.

Athéné n'est point encore, dans Homère, la déesse protectrice d'Athènes; c'est à Alalcomène qu'est le siége principal de son culte [1].

Dans le poëme du *Bouclier d'Hercule* [2], la déesse est devenue la compagne d'Arès; elle reçoit, comme dans l'Iliade, le surnom d'Ἀγελείη, *celle qui fait du butin*. Ses traits sont l'image frappante de ceux de son divin père; elle est l'arbitre des combats et distribue à son gré la gloire et les triomphes [3]. La lance que le pseudo-Hésiode lui met au poing fut toujours un des attributs essentiels de cette divinité hellénique. Partout, sur les vases peints, on retrouve la redoutable Pallas brandissant son dard et se couvrant de son bouclier.

Son culte était aussi répandu à Troie, dont elle était la divinité par excellence, et où, tous les ans, les femmes allaient lui offrir un magnifique *peplos* [4].

Homère continue, suivant la tradition primitive, de personnifier en des divinités les vents et les fleuves. Borée, Zéphyre, sont des personnages divins qui prennent part, en cette qualité, au drame homérique. Toutefois l'anthropomorphisme n'est jamais assez prononcé dans le poëte pour faire oublier leur origine toute physique; ils ne sont pas compris d'ailleurs dans l'assemblée des dieux, ils n'ont plus le caractère élevé que l'Arya prête aux *Marouts* (aux vents), et le culte qu'on leur rend n'a rien de l'importance dont ceux-ci sont environnés dans le Rig-Véda. J'ai déjà dit quelques mots des Harpyes (Ἅρπυιαι) au chapitre II. Les poëmes d'Homère viennent

[1] *Iliad.*, IV, 8.
[2] Vers 197 sq.
[3] *Scut. Herculis*, 336 sq.
[4] *Iliad.*, VI, 270. Voy. ce qui a été dit p. 99.

compléter l'idée que nous devons nous former de ces personnifications des vents.

Ces déités personnifient les vents violents, les vents de tempête qui entraînent tout, qui ravissent tout, ainsi que l'indique l'étymologie de leur nom, ἁρπάζω [1]. C'est le caractère qu'elles nous offrent aussi dans Hésiode [2], qui les fait filles de Thaumas et d'Électre, sœurs d'Iris, et les représente avec de longs cheveux, en signe de leur jeunesse. Leur mission était d'enlever les mortels et de les livrer aux puissances infernales [3]. L'existence de cette croyance chez les Grecs est confirmée d'ailleurs par les monuments [4]. On voit les Harpyes figurer sur les vases peints et les bas-reliefs, comme des oiseaux de proie volant au-dessus des quadriges, emblème de la rapidité de leur course. C'est ainsi que, sur le beau vase de Géryon, peint par Execias, une Harpye à tête de femme et à corps d'oiseau plane au-dessus des chevaux d'Archipos [5]. Ces

[1] Nägelsbach, p. 88.

[2] *Theog.*, v. 265.

[3] *Odyss.*, I, 241 ; XIV, 371.

[4] Sur des médailles d'électrum frappées à Cyzique (Millingen, *Sylloge*, pl. III, n° 39), M. le duc de Luynes (*Choix de médailles grecques*, pl. X, n° 8) a signalé une tête humaine à corps d'oiseau, qui lui a fait attribuer ces médailles à la ville de Harpagia. Cette même harpye perchée sur un bouclier en face d'un sphinx, se voit sur une médaille de Gabala d'une époque bien postérieure, et deux harpyes accostées sur une d'Abydos (voy. Sestini, *Lett. numism. contin.*, t. VII, p. 72). Les Harpyes sont aussi peintes comme des femmes ailées sur deux vases cités par M. le duc de Luynes, et qui paraissent avoir été fabriqués à l'époque où vivait Apollonius de Rhodes. Enfin le célèbre monument de Xanthus les représente au nombre de quatre, sous les traits de belles femmes jusqu'à la ceinture, et d'oiseau par le bas du corps, enlevant des jeunes filles qu'elles semblent quelquefois allaiter (Fellows, *Lycia*, pl. XXI).

[5] E. Gerhard, *Auserlesne Vasenbilder*, part. II, pl. 107.

Harpyes s'élancent pour ravir l'âme que va exhaler le mourant. Sur d'autres vases peints, on voit ce génie funèbre s'apprêtant à saisir tantôt Géryon, qu'Hercule a terrassé, tantôt Encelade, vaincu par Athéné [1]. Les Harpyes furent souvent confondues avec les Sirènes, autres divinités psychopompes, figurées par des oiseaux à tête de femme [2]. C'est ce qui explique pourquoi sur certains monuments, notamment sur un vase du cabinet des médailles de France, on voit une sorte de Sirène venant, à la manière de Θάνατος, recevoir le taureau de Crète, qu'Hercule a assommé [3].

Les noms qu'Hésiode donne aux Harpyes, Aëllo et Ocypété, montrent clairement le symbolisme que cachent ces génies; et quand Homère nous dit que les coursiers d'Achille avaient pour père le vent Zéphyre, qui avait surpris la harpye Podargé paissant dans une prairie au bord de l'Océan [4], nous reconnaissons là tout de suite cette vieille croyance grecque, qui faisait concevoir les rapides cavales de leur commerce avec les vents, croyance à laquelle on retrouve des allusions dans Virgile et dans Varron [5].

Le caractère infernal des Harpyes les fit transformer plus tard, à l'époque romaine, en demi-oiseaux de proie,

[1] E. Gerhard, part. II, pl. 104, p. 1, pl. 6.

[2] Voy. pour le développement de cette idée, que M. le duc de Luynes a fait ressortir avec son érudition habituelle, un mémoire de cet archéologue, dans les *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. XVII, p. 1 sq. (1845).

[3] De Witte, *Cab. d'antiq. étrusq.*, n° 139, n. 1. M. de Witte avait vu dans cette représentation l'âme du monstre s'exhalant sous la forme d'une sirène; mais M. le duc de Luynes y a plus judicieusement retrouvé la harpye (*Mém. cit.*, p. 10).

[4] *Iliad.*, XVI, 150 sq.

[5] Voy. Virg., *Georg.*, III, 269, et Servius, *ad h. loc.*

horribles et immondes, monstres venus du Styx, chiens des enfers, gardant l'entrée du Tartare [1].

A la tête des vents est placé Éole (Αἴολος), personnage qui n'a point encore un caractère divin, et dont l'existence décèle clairement la fiction poétique; Homère lui a donné six fils et six filles, en tout douze enfants qui paraissent être la personnification des douze vents du rhumb [2].

Héphæstos est dans Homère, comme aux temps primitifs, le dieu du feu, le grand artisan, le forgeron céleste; il partage avec Athéné l'honneur d'avoir enseigné les arts aux hommes [3]. Le poëte décrit au long son atelier [4], où sont forgés et le lit de Zeus, et son sceptre, et son trône, et la cuirasse de Diomède, et la coupe du roi de Sidon, et les armes d'Achille. L'épithète de boiteux (ἀμφιγυήεις), que reçoit ce dieu[5], se rattache à un mythe qui personnifiait la chute du feu céleste, de la foudre, dont Héphæstos n'était que la divinisation. Zeus, dans sa colère, avait, disait-on, précipité des cieux ce fils déshérité, qu'il avait eu de son épouse [6].

Héphæstos reçut pour femme Charis (Χάρις), c'est-à-dire la *Grâce* [7], allégorie par laquelle on voulait sans doute exprimer l'union nécessaire de l'art et du goût. Plus tard, cette déité fut confondue avec Aphrodite, la belle mais peu fidèle épouse d'Héphæstos, dont l'Odyssée

[1] Voy. de Luynes, *Mém. cit.*, p. 8 sq.
[2] *Odyss.*, X, v. 5 et sq.
[3] *Iliad.*, XXIII, 160. *Odyss.*, VI, 233. *Hymn. XIX in Vulcan.*
[4] *Iliad.*, XVIII, 369.
[5] *Iliad.*, XIX, 590.
[6] *Iliad.*, XVIII, 394 sq.
[7] *Iliad.*, XVIII, 382.

raconte, dans un tableau voluptueux, l'adultère avec Arès [1].

Aphrodite est, dans Homère, la fille de Zeus et de Dioné [2]. C'est la déesse de l'amour et de l'hymen [3]. Elle reçoit les surnoms de Cypris (Κύπρις) et de Cythérée (Κυθέρεια), ce qui montre qu'à l'époque homérique, l'Aphrodite grecque était déjà identifiée à l'Astarté phénicienne adorée dans Chypre, à Paphos et à Amathonte. C'est vraisemblablement à cette Astarté qu'il faut rapporter la légende de Cinyras, mentionnée dans l'Iliade [4], et sur laquelle je reviendrai au chapitre XVI, en traitant de l'importation des traditions phéniciennes dans la Grèce. Le culte des deux déesses, orientale et hellénique, était venu se confondre à Cythère, que son voisinage de la Crète avait de bonne heure ouverte aux navigateurs phéniciens.

Aphrodite est la déesse protectrice des Troyens; elle défend le corps d'Hector [5], elle honore de son amour Anchise [6]. On ne saurait cependant décider si la dévotion spéciale à Aphrodite, qu'Homère prête aux Troyens, venait du culte que lui rendait réellement ce peuple, ou s'il tient à l'idée toute naturelle de placer sous la protection de la déesse des amours les compagnons de Pâris, le beau pasteur de l'Ida, celui dont l'amour pour Hélène avait allumé la grande querelle. J'aurai du reste occasion, au chapitre XV, de toucher ce point important de la mythologie hellénique.

[1] *Odyss.*, VIII, 267 sq.
[2] *Iliad.*, V, 270.
[3] *Iliad.*, V, 429.
[4] XI, 20.
[5] *Iliad.*, XXIII, 185.
[6] *Iliad.*, II, 820.

Il est à noter qu'il n'existait aucun sanctuaire célèbre de la déesse dans la Mysie et la Phrygie, contrée à laquelle se rattachait la Troade. C'est, comme je l'ai déjà dit, Athéné et non Aphrodite qui est la déesse protectrice d'Ilion.

Les surnoms que le poëte donne à la déesse sont empruntés à sa beauté, à ses cheveux blonds (χρυσῆ) [1], à son caractère amoureux (φιλομειδὴς) [2]. Elle a pour compagnes les Grâces (Χάριτες), qui sont données aussi pour servantes à Héra [3]. L'anthropomorphisme homérique nous représente Aphrodite comme la plus humaine des beautés, comme une petite-maîtresse du temps, qui aime la toilette, les parfums et les petits soins [4]. Ces Grâces, dont le nombre a varié, semblent avoir été introduites par le poëte, pour les besoins de cette conception anthropomorphique [5].

Le culte des Muses s'était développé dans la Grèce en même temps que la poésie. La Muse, multipliée ensuite jusqu'à former neuf déesses, était la déesse de l'inspiration poétique; aussi la voit-on sans cesse invoquée par Homère, par Hésiode, dans les hymnes homériques, au début des chants. Elle est la fille de Zeus [6], car c'est du dieu suprême que vient l'inspiration. D'autres fois, on fit des neuf sœurs les compagnes d'Apollon, qui en conduit le chœur. Un hymne homérique [7] les invoque collectivement. Les Muses furent regardées comme les

[1] *Iliad.*, III, 64.
[2] *Iliad.*, III, 424.
[3] *Iliad.*, V, 338.
[4] *Odyss.*, VIII, 364 sq.
[5] *Odyss.*, XIV, 267 ; cf. VIII, 364, 95.
[6] *Odyss.*, I, 10.
[7] *Hymn. XXIV.*

institutrices des hommes [1]. Et plus tard on leur donna pour mère Mnémosyne [2].

Thémis est la personnification de l'esprit d'ordre et de justice dans les usages et dans les lois; voilà pourquoi Homère lui assigne pour fonction de réunir le conseil des dieux [3], allégorie que démentent pourtant souvent les discordes qu'il prête aux immortels. Elle a sa demeure dans l'Olympe et vit en bonne intelligence avec Héra [4].

La légende de Dionysos ne se présente que d'une manière incomplète dans les poëmes homériques. Ce dieu est qualifié de fils de Sémélé, et d'amant d'Ariadne [5]; il préside à la vigne, mais n'a guère d'autres attributs. Le siége principal de son culte paraît avoir été alors dans la Thrace. Sans doute que l'ivrognerie des grossiers habitants de ce pays [6] leur avait fait supposer pour le dieu du vin une dévotion particulière. Lycurgue, leur roi, poursuit les nourrices du dieu, et, en effrayant celui-ci, le force à se précipiter dans les flots [7]. N'avons-nous là qu'une de ces fables puériles dont la Grèce des premiers âges nous fournit de nombreux modèles, ou, sous cette fuite de Dionysos, faut-il chercher un sens plus profond [8]? C'est ce qu'il est encore difficile de décider.

[1] *Odyss.*, VIII, 63, 73, 481, 488.

[2] *Hymn. in Mercur.*, 429 sq.

[3] *Iliad.*, XX, 4 sq.

[4] *Iliad.*, XX, 4. *Odyss.*, II, 69.

[5] *Iliad.*, VI, 130 ; XIV, 325. *Odyss.*, XI, 325 ; XXIV, 74.

[6] Les habitudes d'ivrognerie qui déshonoraient Alexandre ont été données par ses historiens comme celles de son propre pays. Voyez du reste ce qui a été dit des Thraces au chapitre I[er], p. 31.

[7] *Iliad.*, VI, 130 sq.

[8] Cette légende pourrait bien avoir son origine dans les traditions des Aryas.

La Thrace dont il est question dans ces mythes, ainsi qu'il a été dit dans le chapitre précédent, n'est point la contrée qui fut connue postérieurement sous ce nom ; c'est la Thrace primitive, s'étendant depuis la Macédoine jusqu'à la Thessalie. Les noms qui figurent dans les premières légendes de Dionysos sont en effet, ainsi que l'a remarqué M. Völcker [1], tout grecs, et donnent à penser que les légendes elles-mêmes, au lieu d'avoir été apportées de la Thrace dans la Phocide et la Béotie, s'étaient développées dans ces pays conformément à la tradition, qui faisait venir le dieu de la Thrace. Le culte de Dionysos datait évidemment, dans les cantons de l'Hélicon, d'un âge bien antérieur à Homère, puisque de son temps il existait déjà à Naxos, où il avait été apporté de cette même contrée de l'Hélicon. D'autres traditions, telles que celles des Aloades, étaient aussi passées de la Béotie et de la Phocide dans cette île de l'Archipel [2].

Dans les hymnes homériques, on trouve plus d'allusions à la légende et au culte de Dionysos ; ce dieu nous apparaît couronné de lierre (κισσοκόμης) [3] et de laurier [4], errant dans les forêts, qu'il fait retentir de sa marche bruyante (ἐρίβρομος) [5] ; les Nymphes l'accompagnent, car ce sont elles qui l'ont nourri aux vallées de Nysa. Tout cela respire profondément l'allégorie. Le lierre rappelle la vigne ; c'est une plante grimpante comme elle, et ses lianes se mêlent parfois aux sarments. L'eau, représentée

[1] *Ueber Spuren ausländischer Götterkulte bei Homer*, ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, 4e section, 1833.

[2] Diod. Sic., V, 50, 51.

[3] *Hymn. XXV, in Bacch.*, v. 1.

[4] *Ibid.*, v. 9.

[5] *Ibid.*, v. 1 et 10.

ar les Nymphes, nourrit en quelque sorte le vin, le in qui rend l'homme bruyant et loquace. Dans un utre hymne [1], on suit tout le développement du culte le ce dieu. On l'y voit caractérisé par l'épithète de εἰρα-ϕιώτης, c'est-à-dire *cousu dans la cuisse de son père*, qui ait allusion au mythe de sa naissance. Ce n'est plus seulement à Nysa, aux cimes couronnées de forêts, qu'il est venu au monde, c'est en cent lieux divers, car les habitants de chaque ville où il est adoré se disputent sa naissance. C'est Thèbes, Naxos, les bords de l'Alphée, Icarie, qui prétendent à cet honneur. Cette dernière île fut certainement, ainsi que Samos, dont elle avait reçu une colonie, un des plus anciens siéges de son culte, car on voit une de ses villes porter le nom d'*Œnoé* (Οἰνόη), c'est-à-dire la *ville du vin*, et le même hymne nous apprend [2] qu'une autre ville de l'île (*Draconum*) passait encore pour un des berceaux du dieu. A Samos, un des promontoires portait le nom d'ἄμπελος, *la vigne*, et près de Samos était une autre petite île (*Narthécis*) dont le nom rappelle une des plantes consacrées à Dionysos, la férule ou *narthex* (νάρθηξ) que l'on retrouve dans la légende de Prométhée.

Sémélé ne reçoit point le surnom de *Thyoné* (Θυώνη), dans les épopées homériques. Ce nom n'apparaît que dans les hymnes.

A côté de Dionysos, qui, d'après ce qu'on vient de voir, est plutôt un héros qu'un dieu, se place un autre héros ou demi-dieu, Hercule (Ἡρακλῆς), le fils d'Alcmène, dont la renommée de force et de courage était déjà, aux temps homériques, la matière d'une foule de mythes. Je reviendrai au chapitre VI sur ce héros, type de la persé-

[1] XXVI.
[2] XXVI, v. 1.

vérance, de l'énergie et de la vigueur musculaire. Je dirai seulement que dans Homère, tout annonce déjà en lui un anthropomorphisme complet, sauf peut-être son nom, qui rappelle une personnification de l'air (Ἥρας κλέος). C'est un de ces héros tels que pouvaient se les figurer les âges primitifs, un de ces prodiges de force dont on raconte des traits merveilleux, sorte de chevalier errant divin de l'antiquité, dont la renommée a dû devenir d'autant plus populaire, que sa légende souriait davantage à l'imagination grossière du peuple. Eurysthée lui impose ses travaux [1]. C'est Athéné qui le préserve sans cesse des dangers auxquels l'exposent de pareilles épreuves [2]. Dans ce qu'on rapporte de sa naissance, de la haine jalouse que lui porte Héra, de sa soumission à Eurysthée, on entrevoit la trace d'un symbolisme oublié ou altéré. Le nom de sa mère, Alcmène (Ἀλκμήνη), rappelle par son étymologie le mot de force (ἀλκή) que l'on retrouve précisément dans le surnom qui fut imposé à Hercule, Alcide (Ἀλκείδης).

Le nom de Persée, le fils de Danaé, autre héros favori des vieilles traditions helléniques, apparaît déjà dans l'Iliade [3]. Il faut voir en lui à la fois une image des eaux qui, s'élevant de la terre par l'évaporation solaire, vont se condenser dans les nues, comme le Rig-Véda nous en présente à chaque page [4], et une personnification de la force végétative que développent ces eaux. Au sein de la nue formée par la condensation des vapeurs terrestres,

[1] *Iliad.*, IX, 363; XIX, 132 sq. *Odyss.*, XI, 621 sq.
[2] *Odyss.*, IX, 362 sq.
[3] XIV, 319 sq.
[4] Voy. A. Kuhn, ap. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. I, p. 460.

se forme la foudre, qui sillonne le flanc du nuage où elle a pris naissance, et en fait jaillir les eaux : image toute védique que nous offre Chrysaor [1] et Pégase [2], s'élançant de la tête de Méduse [3], tranchée par Persée [4], et qui personnifiait dans le principe la force de végétation née des eaux [5]. Il n'est point non plus impossible que le souvenir de personnages réels, d'anciens guerriers, mêlé à un premier fond mythique, n'ait contribué à grossir la légende de ces deux héros.

[1] Ce nom de Χρυσάωρ, qui signifie mot à mot le glaive ou l'épée d'or, est une personnification de la foudre. Nous voyons en effet Zeus, le dieu de la foudre par excellence, adoré près de Stratonicée en Carie, sous le nom de Chrysaoreus (Χρυσαορεύς) (Strab., XIV, p. 660), circonstance qui paraît avoir valu à la Carie le surnom de χρυσαορύς (voy. Pausan., V, c. 21, § 5; Steph. Byz, v° Χρυσαορίς). Le surnom de χρυσάορος ou de χρυσάωρ a été appliqué par les Grecs à tous les dieux qui lancent des traits ou qui portent le glaive ou la harpé : par exemple, Déméter (Homer., *Hymn. in Cerer.*, IV), Apollon (*Iliad.*, XV, 256), Artémis (Herodot., VIII, 77).

[2] Pégase (Πήγασος) personnifie, ainsi que l'indique son nom, la source jaillissante (πήγη) (Pindar., *Olymp.*, XIII, 90), ou peut-être, ainsi que M. A. Kuhn l'a supposé, son nom, dérivé du même radical que le verbe πήγνυμι et que l'adjectif πηγός, *épais*, *fort*, doit être rapproché du sanscrit védique *pâjas*, force, puissance. L'épithète de *pâjas* est plusieurs fois donnée à Agni (voy. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. I, p. 461). C'est lui qui apporte à Zeus le tonnerre et l'éclair (voy. Hésiod., *Theogon.*, 281 sv.; *Schol. Aristoph.*, pass., 722; Apollod., II, 3, 2). Suivant une autre tradition, Pégase s'abreuvait à la fontaine Pirène (Pindar., *Olymp.*, XIII, 86). C'est, comme on voit, toujours le même mythe qui associe Persée et Pégase.

[3] Hésiod., *Theogon.*, 280 sq. Suivant le poëte, Chrysaor s'unit à Callirhoé, personnification évidente de la pluie, pour donner le jour à Géryon et à Echidna, deux personnifications titaniques qui rappellent à la fois les Asouras et les Rakchasas.

[4] Méduse, identifiée à la Gorgone (Γοργώ), dont le nom est dérivé de la même racine que le grec (γάργαρα), se rattache à la même racine que le sanscrit *garya*, *garyana*, est une personnification du *bruissement des eaux*. (Kuhn., *op. cit.*, p. 460, 461.)

[5] Suivant M. Völcker (*Mythol. des Japetisch. Geschlechtes*, p. 200 sq.),

Les aventures d'Hercule jouaient un grand rôle dans cette foule de poëmes postérieurs aux épopées homériques, et composés presque toujours sur le même patron. Chaque poëte lui prêta des exploits nouveaux. Dans le *Bouclier d'Achille*, on raconte son combat avec Cycnus, combat dont il était aussi fait mention dans le poëme de la *Thébaïde* [1]. Dans le poëme des *Retours* (νόστοι), on racontait qu'il avait fait le siége de la ville de Thémyscyre, sur le fleuve Thermodon [2]. Homère est plus sobre à l'endroit de ses travaux, mais il nous le montre poussant l'orgueil jusqu'au point de défier les dieux, à la puissance desquels il finit toujours cependant par se soumettre. En cela l'idée homérique rappelle beaucoup celle des Hindous, qui nous représentent les saints lançant eux-mêmes des défis de puissance aux dieux.

Les autres héros, qui jouent un rôle dans les épopées

Persée est un dieu nourricier, un de ces génies que les Grecs faisaient présider à la végétation. Il est fils de Danaé, c'est-à-dire de l'eau qui fertilise le sol : Danaé a pour mère *Aganippe*, dont le nom signifie *riche en sources*, et pour père *Acrisius*, mot qui veut dire, au contraire, *pauvre en sources*. Le souterrain dans lequel Acrisius renferme sa fille et la fiction de Zeus transformé en une pluie d'or, sont les images de la sécheresse qui dévore l'Argolide et du retour des eaux et de l'abondance. O. Müller envisage cette fable sous le même aspect (*Prolegom. zu einer wissensch. Mytholog.*, p. 307). Il reconnaît dans Persée un symbole de la force végétative; seulement, au lieu de prendre Danaé pour la personnification de l'eau, il voit en elle la terre aride que féconde Zeus, sous la forme d'une pluie fertilisante. En outre, ce n'est point Acrisius qui, dans son hypothèse, représente la stérilité, c'est la Gorgone. Il est à remarquer que le nom de Persée (Περσεύς) est presque identique avec celui d'un génie adoré en Attique, Perrée (Περρεύς), et qui paraît avoir présidé aux sources. Et en effet, ce nom se rattache à celui de Piro (Πειρώ), la fille de Nélée, comme à celui de la fontaine Pirène (Πειρήνη). (Cf. Welcker, *Nachtrag zu der Schrift über die Aeschyl. Trilogie*, p. 202, note).

[1] *Schol. Hom. Iliad.*, XXIII, v. 346.

[2] Pausan., I, c. 2, § 1.

homériques se laissent reconnaître, malgré la personnalité humaine si tranchée que le poëte leur a donnée, pour des conceptions anthropomorphiques des phénomènes naturels ou des objets physiques.

Achille (Ἀχιλλεύς), représenté comme fils d'une divinité marine, de Thétis, la déesse nationale de Phthie[1], rappelle l'idée d'un fleuve, à s'en rapporter au sens étymologique de son nom[2]; ce caractère originaire est confirmé par plusieurs traits de sa légende. On retrouve les traces d'une personnalité analogue dans Thésée, auquel l'Iliade donne l'épithète d'Ἀιγείδης [3], c'est-à-dire, *fils d'Égée*; et l'on a vu qu'Égée n'était qu'une forme de Poséidon. Toutefois la personnalité du héros athénien, de même que celle de la déesse Athéné, avec laquelle il offre quelque ressemblance, ne tarde pas à se dégager de l'idée naturaliste dont elle était l'enveloppe, pour revêtir le type d'une race. Thésée devint le héros fondateur des colonies ioniennes de l'Attique, et fut transformé plus tard en un roi d'Athènes [4].

Ce qui a été dit plus haut a montré que Persée, né des amours de Zeus et de la belle Danaé, fille d'Acrisius (Ἀκρισιώνη[5]), figure, sous une forme mythique, les sources jaillissant de la terre sèche arrosée par l'eau bienfaisante de la pluie.

Hélène (Ἑλένη), cette épouse de Ménélas, dont l'enlèvement fut la cause du siége de Troie, semble n'avoir

[1] *Iliad.*, XX, 206. Cf. Pindar., *Nem.*, IV, 50.
[2] Voy. Preller, *Griechische Mythologie*, t. II, p. 281.
[3] *Iliad.*, I, v. 265.
[4] Voyez à ce sujet la note de M. E. Vinet, *Sur le caractère mythique de Thésée*, dans les éclaircissements du livre VIII des *Religions de l'antiquité*, p. 1076.
[5] *Iliad.*, XIV, v. 319.

pas été une personne plus réelle qu'Achille ou son époux; déesse de la beauté [1] humaine, analogue à Aphrodite, elle personnifiait vraisemblablement la lune [2].

Sisyphe, dont l'Iliade fait le fils d'Éole [3], n'est autre que la mer qui, dans son agitation, s'élève des plus insondables profondeurs jusqu'à la cime des montagnes les plus élevées. Voilà pourquoi le siége de sa puissance est à Corinthe, qui se trouvait placée comme à cheval sur deux mers, et dont le culte et l'histoire héroïque appartiennent tout entiers à des divinités marines [4].

C'est à cette même race des Éolides que se rattache Jason, le héros de l'expédition des Argonautes. Iolcos, sa patrie, nous montre que le cycle de légendes dans lesquelles il figure avait été apporté de la Thrace primitive dans la Péninsule hellénique et l'Asie Mineure [5]. Jason ou Jasion est une divinité du salut et de la santé, analogue au centaure Chiron [6], et dont la poésie s'est emparée pour en faire un de ses plus intéressants personnages. Tout cet ensemble de légendes, dont le voyage de la fameuse Argo devint l'objet, ne paraît pas remonter si haut que l'époque homérique, et n'a pris naissance qu'après que le

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 73.

[2] Le nom d'Ἑλένη pourrait bien être une forme du nom de σελήνη.

[3] *Iliad.*, VI, 154. Cf. Horat., *Od.*, lib. II, 14, v. 20.

[4] Voy. Preller, *op. cit.*, t. II, p. 51.

[5] Suivant le système d'idées adopté par M. E. Curtius (*Die Ionier*, p. 22, 23), Jason personnifie les Ioniens, qui avaient un port à Iolcos; l'identification de ce héros avec Jasion a sa source dans la parenté originelle des Dardaniens et des Ioniens. Eunéos (Εὔνηος, Εὐνεύς) dont l'Iliade (VII, 468) fait un fils de Jason et d'Hypsyle, personnifie, au dire de M. Curtius, les navigateurs ioniens qui faisaient commerce de vin en Grèce; et voilà pourquoi ce personnage, dans le récit du poëte, expédie du vin de Lemnos aux Grecs qui sont devant Ilion.

[6] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 93, 322; t. II, p. 279-28.

dieu thessalien fut devenu, à Lemnos et Samothrace, îles fréquentées par les marins, l'objet d'un culte particulier. Le dieu qui sauve et qui protége devint, comme les Cabires [1], une divinité qui défend les navires contre les écueils [2], puis fut transformé en un des Argonautes. Médée, son épouse, métamorphosée en une magicienne, semble une personnification de la science médicale, dont l'exercice était, dans les âges primitifs, si intimement lié à la magie, et qui dès lors devait tout naturellement être mise en rapport avec le dieu de la santé [3].

D'autres légendes auxquelles des allusions sont déjà faites dans les épopées homériques, semblent tirer leur origine de faits historiques, dénaturés et embellis par l'imagination populaire. De ce nombre est le mythe d'Œdipe, qui n'apparaît encore qu'en germe dans Homère.

L'Odyssée [4] fait allusion à l'inceste que ce héros, déjà souillé du sang de son père, a consommé avec sa mère Épicaste, appelée plus tard Jocaste [5]. Ce crime involontaire fut, comme on sait, la source des longues infortunes du roi de Thèbes, et devint pour la poésie un thème inépuisable. Hésiode parle aussi en passant de la destinée funeste d'Œdipe [6], que la tradition primitive

[1] Voy. chap. II, p. 207.

[2] La déesse Ἰασώ (Jaso), dont on fit plus tard une fille d'Esculape, qui était adorée avec les autres divinités médicales dans le temple d'Amphiaraüs (Pausan., I, c. 32, § 4; Cf. Aristoph., *Plut.*, 701), paraît n'être qu'une forme féminine de Jason (Ἰασών) ou Jasion (Ἰασίων).

[3] Hesiod., *Theogon.*, 961. Plutarch., *Thes.*, 12. *Schol. Pindar. Olymp.*, XIII, 74.

[4] Homer., *Odyss.*, XI, 271-280.

[5] Voy. Preller, *Griechische Mythol.*, t. II, p. 236.

[6] Hesiod., *Op. et Dies*, p. 162.

faisait mourir dans sa patrie [1]. M. A. Kuhn [2] a cru retrouver dans l'un des fils d'Œdipe, Étéocle, le Satyaçravas, fils d'Atri, regardé comme l'auteur de certains chants du Véda, et que l'on faisait descendre de Vayya, personnage dont le nom rappelle d'une manière curieuse celui de l'ancêtre d'Étéocle, Laïus.

On discerne aussi un caractère védique chez Pélops, l'ancêtre d'Agamemnon, le fils de Tantale, que l'Iliade qualifie de πληξίππος, c'est-à-dire *conducteur de char* [3]. Dans cette fameuse légende d'Œnomaüs, qui avait proposé sa fille comme récompense de celui qui le vaincrait à la course, et où Pélops figure comme vainqueur [4], on reconnaît une idée tout indienne. Suivant une antique légende que les commentateurs du Rig-Véda y ont rattachée, Souryâ la fille du Soleil était destinée par ce dieu à Soma; mais les autres dieux la demandèrent aussi en mariage. Les prétendants convinrent alors que la vierge serait le prix d'une course qui aurait pour but le soleil. Les Açwins furent les vainqueurs et firent monter Souryâ sur leur char [5].

Il est donc à croire que toutes les traditions qui se rattachent à la famille des Atrides sont des souvenirs altérés de mythes dont le sens s'était perdu, et que les épopées homériques mirent à profit et firent entrer dans le domaine de l'histoire.

[1] Hésiode racontait qu'Œdipe était mort à Thèbes. *Schol. Iliad.*, XXIII, 679.

[2] *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. IV, p. 400.

[3] *Iliad.*, II, 104. Cf. Pindar., *Olymp.* I, 38; Pausan., V, c. 1, § 5.

[4] Voy. Pindar., *Olymp.*, I, 128. Diod. Sic., IV, 73. *Schol. Apollon. Argon.*, I, 752. *Schol. Pind. Olymp.*, I, 114. Sophocl., *Elect.*, 504 et sq. Pausan., V, c. 20, § 3; VI, 21, § 6. Hygin., *Fab.*, 84.

[5] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. I, p. 295, 296.

Je viens d'exposer l'ensemble de la mythologie que nous offrent les poëmes d'Homère, je dois donner maintenant un aperçu du culte. Les temples étaient encore, à l'âge homérique, à peu près ce qu'on les a vus chez les Pélasges, des grottes consacrées aux dieux, et dans lesquelles on supposait qu'ils habitaient. De là le nom de ναοί, que les Grecs donnèrent aux temples, du verbe ναίειν, *habiter*. C'est ce qui ressort clairement de l'hymne homérique à Hermès [1]; ces édifices y sont désignés par l'épithète de θεῶν μακάρων ἱεροὶ δόμοι. Toutefois, la civilisation se développant, on commença à embellir ces grossiers sanctuaires [2]; un toit protecteur défendit l'autel contre les intempéries des saisons. C'est à cet autel ainsi abrité que se réduisait le ναός primitif, par exemple les anciens temples d'Athéné sur l'acropole d'Ilion [3], de Poséidon chez les Phéaciens [4], et d'Apollon à Pergame [5]. Homère qualifie déjà ce dernier par l'épithète de *vaste sanctuaire* (μεγάλον ἄδυτον), dont l'accès est refusé aux profanes. Des portes fermèrent bientôt l'entrée de ces temples afin d'empêcher le vulgaire d'y pénétrer [6].

Non-seulement un édifice était consacré aux dieux, mais tout un terrain, tout un champ était placé sous leur protection, leur était donné comme un bien. C'était ce que l'on appelait le *téménos* (τέμενος). J'ai fait voir que l'origine devait en être reportée au delà des âges homériques. Ces *téménos*, plus d'une fois cités dans Homère,

[1] Vers 251.
[2] *Iliad.*, IX, 404 et sq.
[3] *Iliad.*, VI, 88.
[4] *Odyss.*, VI, 266.
[5] *Iliad.*, V, 446.
[6] *Iliad.*, VI, 89. Cf. Terpstra, *Antiquitas homerica*, p. 14.

dont l'un était consacré à Déméter à Phylacé [1], un autre à Zeus sur le mont Ida [2], ou à Aphrodite à Paphos [3], devinrent l'origine de temples consacrés aux mêmes divinités. On éleva au milieu du téménos un autel, une chapelle, un sanctuaire; le champ sacré finit ainsi par constituer l'enceinte (περιβόλος) du temple, qui se trouvait répondre à ce qu'on appelait au moyen âge, en Angleterre, *the church-yard* [4].

Outre les édifices publics du culte, les autels de la tribu, il y avait encore des autels et comme des sanctuaires privés où chaque famille célébrait un culte domestique. Tels étaient les autels de Ζεὺς ἑρκεῖος, sur lesquels Homère nous montre bien souvent ses héros sacrifiant dans l'intérieur de leur demeure.

Mais il ne semble pas qu'à l'époque homérique, le culte fût autant assujetti qu'il l'a été plus tard, dans ses fêtes et ses solennités, à cette régularité, à ces anniversaires, à cette succession chronologique qu'on retrouve dans la suite, et qui liaient, chez les Grecs comme chez les Égyptiens et les Hébreux, le calendrier à la vie religieuse. Ainsi que le remarque M. Nägelsbach [5], il ne se trouve dans Homère que de rares indications nous montrant l'existence de fêtes périodiques. On ne peut guère citer que la mention de la fête nationale d'Apollon à Ithaque [6], et celle du sacrifice annuel offert par les Athéniens à Érechthée [7].

[1] *Iliad.*, II, 696.
[2] *Iliad.*, VIII, 48.
[3] *Odyss.*, VIII, 363.
[4] Mot appliqué plus tard au cimetière.
[5] Page 180.
[6] *Odyss.*, XX, 276; XXI, 258.
[7] *Iliad.*, II, 550.

Homère parle plusieurs fois des bois saints (ἄλση) et des arbres consacrés aux divinités. Athéné a un magnifique ἄλσος chez les Phéaciens [1]; Apollon en possède un en Thrace [2], et Proserpine a le sien dans les enfers [3]. A Délos s'élève un palmier consacré à Apollon [4].

Les idoles, les simulacres des dieux ne pouvaient guère encore être, aux temps homériques, que des œuvres grossières pareilles à celles des Pélasges. Le poëte parle bien d'ἀγάλματα [5], mais on ne saurait décider si, par ce mot, il entend des statues, ou simplement des objets consacrés, des offrandes. Il n'est nulle part question, dans Homère, de la matière de ces simulacres, de l'art de les tailler ou de les fondre. On voit d'ailleurs par l'Odyssée que les Grecs tiraient de la Phénicie les coupes ciselées, et vraisemblablement aussi les autres objets d'art qui faisaient la décoration des palais de leurs rois. Un seul passage de l'Iliade [6] pourrait faire croire que l'image d'Athéné à Troie était une œuvre d'art plus avancée, mais on peut supposer ici une interpolation, et ce qu'Homère nous dit d'ailleurs du culte à Troie est plutôt une création de son imagination que l'exposé exact des faits.

Le sacerdoce s'offre encore, aux temps homériques, avec le caractère de l'âge patriarcal. Le père de famille, le chef de la tribu, est le prêtre du dieu; il accomplit, aidé de ses fils ou de ses compagnons, le sacrifice en son honneur. C'est ainsi que Nestor nous est représenté

[1] *Odyss.*, VI, 291.
[2] *Odyss.*, IX, 200.
[3] *Odyss.*, X, 509.
[4] *Odyss.*, VI, 162.
[5] Cf. Heinrich, *ad Museum*, p. 41, et Terpstra, *Ant. hom.*, p. 14.
[6] VI, 90.

dans l'Odyssée[1] et Pélée dans l'Iliade[2]. Pour s'acquitter des devoirs envers la divinité, le chef, le capitaine n'a pas besoin d'être un ministre spécial de leur culte[3]. Le roi (Βασιλεύς), en sa qualité de chef des chefs, est le grand prêtre, le véritable souverain pontife. C'est lui qui offre à la divinité le sacrifice public et solennel[4]. Agamemnon à la tête de tous les vieillards, de tous les anciens de l'armée grecque, adresse à Zeus des prières, immole en son honneur un bœuf, et accomplit les autres rites[5]. Toutefois les rois sont plutôt des ministres du culte public que des desservants des temples. Ainsi existait alors déjà cette séparation de fonctions qu'Aristote fait encore dans sa *Politique*[6], en remarquant que les rois président aux sacrifices, mais non à ceux qui ont un caractère hiératique. Les desservants des temples étaient les prêtres. Ils ne formaient point précisément une caste à part, mais ils étaient revêtus d'un caractère sacré qui les séparait à quelques égards des autres hommes. Ils se divisaient en deux classes, les prêtres proprement dits (ἱερεῖς), et les devins (μαντεῖς). Les premiers vaquaient aux sacrifices journaliers de la divinité; les seconds consultaient les présages, interprétaient les prodiges et les songes[7]. Quelquefois le poëte donne aux prêtres le nom d'ἀρητῆρες, mot à mot, *invocateurs*, du verbe ἀράομαι, qui signifie *adresser des vœux et des prières*. Car les prêtres sont par

[1] III, 445.
[2] XI, 771.
[3] Cf. *Iliad.*, II, 402; III, 222, 275; IX, 219. *Odyss.*, III, 368.
[4] *Odyss.*, XIII, 171, 186.
[5] *Iliad.*, III, 275.
[6] III, 9.
[7] *Iliad.*, V, 149.

excellence ceux qui prient et entretiennent avec la divinité un commerce de tous les instants [1].

Les prêtres paraissaient jouir, au temps d'Homère, d'un grand crédit, et étaient environnés d'un respect universel qu'ils devaient autant à leurs fonctions qu'à leur âge, car ils étaient élus parmi les hommes déjà mûrs [2]. On les regardait comme aimés des dieux, θεόφιλοι [3], on s'imaginait que ceux-ci parlaient par leur bouche; on redoutait leurs menaces ou leur vengeance, car on en croyait les dieux solidaires.

Les fonctions sacerdotales, sans être le privilége d'une caste, comme il vient d'être dit, se perpétuaient parfois cependant dans une même famille; cela tenait surtout à ce que le don prophétique, qui en était un des attributs les plus recherchés et les plus respectés, se transmettait ordinairement par voie d'hérédité [4]; mais même, dans ce cas, on n'entrevoit point encore de trace d'une succession arrêtée et régulière, d'un ordre d'héritage dans le ministère sacré.

Les deux sexes étaient admis dans le sacerdoce, et l'hymen n'était généralement point un obstacle à l'exercice de ces fonctions augustes. Nous voyons par exemple un prêtre d'Apollon, Maron [5], entouré d'une famille, et devoir, ainsi que sa femme et ses enfants, son salut à Ulysse. On connaît la fille de Chrysès, qui joue un si grand rôle au début de l'Iliade [6]. Darès, prêtre d'Héphæstos chez les Troyens, a deux fils, Phégée et Idée.

[1] *Iliad.*, XI, 450.
[2] *Iliad.*, I, 9; V, 149.
[3] *Iliad.*, XXIV, 553.
[4] *Odyss.*, XV, 224.
[5] *Odyss.*, IX, 199.
[6] *Iliad.*, I, 111.

Ailleurs l'Iliade parle d'Hypsénor, qui doit le jour à un prêtre de Scamandre, Dolopion [1], de Laogon, dont le père est Onétor, prêtre de Zeus au mont Ida [2]. Théano, la prêtresse d'Athéné, à Troie, n'est pas vierge comme sa déesse; elle a pour époux Anténor [3].

Les prêtres habitaient d'ordinaire près des temples, des lieux consacrés. Maron avait sa demeure dans le bois d'Apollon [4]. Les fidèles pourvoyaient généralement à la subsistance de ces saints personnages et à l'entretien du culte dont ils étaient les ministres [5]. La piété enrichissait souvent, par d'abondantes offrandes, l'autel, et conséquemment le ministre du dieu, car celui-ci ne s'oubliait pas dans le sacrifice, et il se payait toujours largement de ses prières. L'Iliade nous montre des prêtres qui étaient ainsi parvenus à un haut degré d'opulence. Tel est Darès, le ministre d'Héphæstos [6]; tel est Eurydamas, dont Homère mentionne le riche héritage [7]. Les amendes, les rançons (ἄποινα) infligées à ceux qui avaient offensé le dieu ou outragé ses ministres [8] devenaient encore pour ceux-ci une source de richesses, car c'était au dieu, c'est-à-dire au prêtre, que ces amendes étaient acquittées.

Homère ne nous donne que peu de détails sur le costume qu'avaient les prêtres. Nous voyons ceux d'Apollon porter le sceptre d'or et la bandelette sacrée [9]. Ce sceptre

[1] *Iliad.*, I, 77.
[2] *Iliad.*, XVI, 604.
[3] *Iliad.*, VI, 300; cf. V, 70.
[4] *Odyss.*, IX, 200.
[5] Cf. Terpstra, *Ant. homer.*, p. 18.
[6] *Iliad.*, V, 9.
[7] *Iliad.*, V, 158.
[8] *Iliad.*, I, 13 et sq.
[9] *Iliad.*, I, 14 et 15.

se voit aux mains de Calchas, sur quelques urnes étrusques[1]. Sur le beau vase de la collection Durand, représentant le sacrifice d'Iphigénie[2], le fils de Thestor est représenté vêtu d'un ample *pallium* qui laisse sa poitrine à découvert. Ce costume est aussi donné, sur d'autres vases peints, à des personnages qui accomplissent des sacrifices[3]. Dans certains cas les ministres sacrés portent une sorte de tablier qui laisse tout le reste du corps nu.

Les rites comprenaient les prières et les vœux, la libation, le sacrifice sanglant: « Les hommes apaisent les dieux, dit l'Iliade[4], par des sacrifices (θυέεσσι), par des vœux pacifiques (εὐχωλῇς ἀγανῇσιν), par des libations (λοιβῇ) et la fumée (κνίσσῃ).

La libation sanctifiait une foule d'actes de la vie et en était comme la consécration[5]. Par exemple, elle accompagnait le serment[6]. Au commencement du repas, elle répondait au bénédicité des chrétiens[7]; tantôt elle se faisait avec de l'eau que l'on répandait (λοιβή), tantôt avec du vin que l'on versait, avant de boire, sur la table ou à terre, ou que l'on répandait sur la victime sacrée (σπονδή).

Les σπονδαί ou libations sanctifiaient aussi les conventions, les trêves, les alliances. Les prières étaient de deux sortes: c'étaient tantôt de simples vœux adressés au ciel (εὐχή ou εὐχωλή), tantôt des supplications plus instantes (λιτή). Homère fait de celles-ci les filles du grand Zeus

[1] Voy. Raoul Rochette, *Achilléide*, pl. XXVI, n° 1, p. 127.
[2] *Ibid.*
[3] Millin, *Vases peints*, t. I, pl. VIII.
[4] IX, 499 et sq.
[5] Voy. Nägelsbach, *ouv. cit.*, p. 181.
[6] *Odyss.*, XIV, 331.
[7] *Odyss.*, XVIII, 151, 419 ; III, 333.

Jupiter (Διὸς κοῦραι μεγάλοιο), et, par une allégorie ingénieuse, il nous les représente boiteuses, ridées, ou à l'air refrogné, aux yeux louches, suivant Até, qui est au contraire jeune, vigoureux et alerte [1].

Pour invoquer les dieux, les Grecs des temps homériques se tenaient soit debout, ils s'adressaient alors aux dieux du ciel; soit agenouillés, ils invoquaient alors d'ordinaire les dieux des enfers [2]. Lorsqu'au lieu des dieux c'était à quelque humain que s'adressait la prière, le suppliant se prosternait devant lui, lui prenait d'une main les genoux, et de l'autre le menton [3].

On ne faisait point encore, à l'époque homérique, de prières aux morts, et les divinités des différents ordres jouissaient seules de ce culte précatoire. M. Nägelsbach a admis que les libations mentionnées dans l'Odyssée se rattachaient à un culte rendu aux âmes; M. Teuffel [4] a judicieusement fait observer qu'Ulysse, dans l'Odyssée, n'adresse de sacrifices aux âmes que pour se les rendre momentanément favorables et afin d'obtenir d'elles les renseignements qu'il désire. Cette libation n'est pour ces âmes qu'un adoucissement, un moyen de rafraîchissement (παραψυχή) [5], et non un rite d'adoration qui ne fut pratiqué qu'à une époque postérieure.

Du reste, comme on retrouve dans le Véda le culte des morts, il est vraisemblable, ainsi qu'il a été observé

[1] *Iliad.*, IX, 503 et sq.
[2] *Iliad.*, IX, 567.
[3] *Iliad.*, I, 500 et sq.
[4] Art. INFERI, ap. *Real-Encyclopädie d. classich. Alterthumswissensch.*, p. 159.
[5] Αἱ χοαὶ παραψυχή τις εἰσφέρεται τοῖς εἰδώλοις τῶν τετελευτηκότων. (Johan. Lyd., *De mensib.*, IV, 26.)

au chapitre II, que les Grecs le pratiquaient quelquefois; mais de même que ce culte n'apparaît que dans les derniers chants du Rig-Véda, et ne se développa chez les Aryas qu'avec les progrès du dogme de l'autre vie, chez les Grecs, il ne fut, à l'origine, que peu développé. On doit même remarquer que l'adoration des morts n'eut jamais, chez les populations helléniques, la popularité et la fréquence qui lui appartenaient chez les Latins, héritiers plus directs, en cela comme en beaucoup d'autres choses, de la tradition aryenne.

Quelquefois, au lieu de simples prières, de supplications ferventes, on avait recours envers les dieux à des adjurations plus persistantes, plus réitérées, à des actes destinés à émouvoir davantage leurs cœurs. C'est ce qu'on appelait les ὀλολυγαί, c'est-à-dire les plaintes déchirantes, les gémissements, les hurlements, les frappements de poitrine et les arrachements de cheveux, si fréquents, si habituels dans les cultes de l'Orient[1].

Les idées de pureté physique et morale, dont la liaison est si naturelle, firent admettre de bonne heure qu'on ne pouvait accomplir les rites sacrés et se présenter au sacrifice qu'après s'être préalablement lavé, purifié avec de l'eau. Aussi voyons-nous Nestor demander qu'on verse sur ses mains une onde pure, avant qu'il adresse à Zeus ses invocations[2]. Achille, près d'invoquer les dieux pour son cher Patrocle, se lave aussi les mains[3]. C'était principalement lorsque les mains avaient été souillées par le sang, qu'on devait accomplir cet acte préalable de purification. Hector ne veut point faire une libation au sou-

[1] Voy. Terpstra, *Ant. hom.*, p. 25.
[2] *Iliad.*, IX, 171.
[3] *Iliad.*, XVI, 230.

verain des dieux sans avoir auparavant effacé dans l'eau le sang qui couvre ses mains [1]. On lavait aussi les vases destinés aux usages sacrés [2]. Le sel donnait à l'eau chez les Grecs, d'après des idées qui se sont conservées jusque chez les chrétiens [3], une vertu sainte, un caractère plus pur. C'est le motif qui faisait souvent préférer pour des usages religieux l'eau de mer à l'eau douce [4]. On faisait également des lustrations solennelles, des purifications générales dans le but d'apaiser les dieux, comme l'Iliade nous en fournit l'exemple lorsqu'elle nous représente Agamemnon prescrivant une pareille cérémonie pour fléchir le courroux d'Apollon [5].

L'offrande et le sacrifice sanglant étaient des actes religieux plus solennels qui assuraient davantage la faveur et la protection de la divinité [6].

Les victimes que l'on immolait en l'honneur des dieux devaient être jeunes, bien conformées, n'avoir subi aucune souillure [7]. Les bœufs, autant que possible, ne devaient point encore avoir porté le joug [8] et n'être pas âgés de plus de cinq ans. Cet animal formait avec la chèvre, la brebis et le porc, les victimes ordinaires; mais il leur était préféré, il constituait par excellence l'animal des sacrifices, et, dans les grandes solennités, on en immolait jusqu'à cent: c'est ce qu'on appelait les hécatombes,

[1] *Iliad.*, VI, 266 et sq.
[2] *Iliad.*, XVI, 228 et sq.
[3] Voy. à ce sujet D. Martenne, *De antiquis Ecclesiæ ritibus* (Antuerpiæ, 1737), t. I, p. 37, 312, 325; t. II, p. 681, 689.
[4] *Iliad.*, I, 313. *Odyss.*, II, 261.
[5] *Iliad.*, I, 147.
[6] *Iliad.*, I, 216; XXIV, 139.
[7] *Odyss.*, XI, 30.
[8] *Iliad.*, X, 292.

et il en est fréquemment question dans Homère. Certains dieux avaient leurs victimes spéciales. Par exemple, on immolait une vache stérile au dieu des enfers [1]. Mais cette attribution de certains animaux au culte de tel ou tel dieu paraît ne s'être généralisée qu'après les âges homériques. Lorsque les progrès de la société eurent multiplié les bestiaux et les animaux domestiques, on put réserver plus facilement à certaines divinités et surtout à certaines fêtes le sacrifice d'animaux déterminés, comme on le verra au chapitre IX.

La victime, préalablement parée, était conduite à l'autel, où on la purifiait avec l'eau [2], tandis que les ministres divins se lavaient les mains dans l'onde, placée pour ce but dans un bassin [3]; puis, récitant des prières, ils élevaient en l'air l'οὐλόχυτα, pâte faite d'orge, d'eau et de sel (la *mola salsa* des Latins), contenue dans un vase qui devait à cette circonstance le nom de οὐλεχοεῖον [4]. Ils répandaient ensuite sur la tête de l'animal cette orge sacrée, en même temps qu'ils jetaient dans la flamme allumée sur l'autel quelques poils arrachés sur son front. Cet acte était désigné par le verbe ἀπάρχεσθαι, c'est-à-dire présenter les prémices (ἀπαρχή), en sous-entendant κεφαλῆς ou τρίχας [5].

Quand le sacrifice était adressé aux dieux du ciel, on relevait en arrière la tête de la victime [6], et on la frappait

[1] *Odyss.*, X, 522.
[2] *Odyss.*, III, 445.
[3] *Iliad.*, I, 449.
[4] *Iliad.*, I, 449 et sq.
[5] *Iliad.*, XIX et sq. *Odyss.*, XIV, 435 et sq.; XVII, 241 et sq. Plutarch., *Alexandr.*, c. 69.
[6] *Iliad.*, I, 459.

alors de la hache [1]. Une fois que l'animal avait reçu le coup mortel, on le saignait avec un couteau, et l'on recevait son sang dans un vase appelé ἄμνιον [2]. On écorchait la victime, qui était ensuite dépecée. Les cuisses étaient détachées, mises à part [3], et, pour que l'odeur pût s'exhaler vers les cieux et y être agréable aux immortels, pour que la fumée (κνίσσα), dont l'ascension en droite ligne indiquait que le sacrifice était accueilli favorablement par la divinité, fût abondante et épaisse, on recouvrait la victime de graisse, on plaçait sur ses membres de petits morceaux enlevés aux autres parties du corps, et l'on cuisait le tout. Cette dernière opération était caractérisée par le verbe ὠμοθετεῖν [4].

Le sacrificateur suspendait au-dessus de la flamme les membres des victimes, saupoudrés de sel et de farine, et garnis, ainsi qu'il vient d'être dit, de morceaux coupés dans le reste du corps, comme les prémices du sacrifice de tout l'animal [5]. La cuisson se faisait à l'aide d'un bois sec coupé en bûchettes (ἐπὶ σχίζης) [6]. Plus la flamme de ce petit bûcher s'élevait haut, plus l'augure du sacrifice était regardé comme propice [7]. On versait ensuite la libation d'un vin noir [8], ou, à défaut de cette liqueur, d'une eau pure [9]. Les cuisses des victimes, comme les parties les plus grasses et les plus estimées, étaient offertes aux

[1] *Odyss.*, III, 449.
[2] *Odyss.*, III, 453 et 454.
[3] *Iliad.*, I, 460. *Odyss.*, III, 406.
[4] *Iliad.*, I, 459. *Odyss.*, XVII, 241.
[5] *Odyss.*, XIV, 429. *Iliad.*, IX, 214.
[6] *Iliad.*, I, 463. *Odyss.*, III, 459.
[7] *Iliad.*, I, 462 ; XI, 773.
[8] *Iliad.*, XI, 773.
[9] *Odyss.*, XII, 362.

lieux[1]. La cuisson de ces gigots demeura longtemps, chez les Hellènes, une cérémonie sainte à laquelle son caractère vulgaire et son but trivial ne semblent rien avoir enlevé du prestige qu'elle avait pour le vulgaire. Ce dernier acte du sacrifice est parfois représenté sur les monuments. Sur un vase peint publié par M. Raoul-Rochette, et qui fournit le modèle d'une scène de sacrifice aux âges héroïques, on voit deux jeunes ministres sacrés (ὑπερεταὶ νέοι) debout, de chaque côté de l'autel, ayant aux mains deux broches (ὀϐέλοι) où sont passées les chairs des victimes (διπλόα μήρια)[2] qui doivent être consumées sur l'autel[3]. C'était en effet une grande occupation que celle de faire rôtir les morceaux du festin sacré. Tandis que la viande cuisait, la graisse se fondait, des jeunes gens entouraient le feu, et, des fourches (πεμπώϐολα) à la main, entretenaient la flamme, en veillant à la cuisson[4]; car c'était un signe funeste, lorsque la victime n'était pas suffisamment cuite[5], ou que la viande

[1] *Iliad.*, I, 40.
[2] Apollon., *Argon.*, II, 699.
[3] Voy. Raoul-Rochette, *Peintures antiques inédites*, pl. VI, p. 403 (Paris, 1836). On voit une scène du même genre sur un vase découvert à Chiusi (*Museo Chius.*, t. I, tab. 69). Un jeune ministre, agenouillé au pied d'un autel, tient de la même manière, enfilées sur deux broches, les chairs des victimes. Un sujet semblable, mais auquel viennent s'ajouter quelques circonstances nouvelles, se remarque sur deux vases peints provenant des tombeaux de Canino (Micali, *Monumenti degli antichi popoli italiani*, tav. XCVI, 2 ; XCVII, 2). Sur un vase découvert dans les fouilles de Cere, et dont le sujet est le sacrifice des Argonautes, on a représenté ceux-ci plaçant sur l'autel les cuisses embrochées des victimes (Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, part. II, pl. CLV. Cf. Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. XIII).
[4] *Iliad.*, I, 463. *Odyss.*, III, 460.
[5] *Iliad.*, I, 460.

que l'on faisait cuire venait à tomber sur le sol. Pendant cette cuisson, on coupait en petits morceaux et l'on enfilait à des brochettes les parties qui n'avaient point été apprêtées comme je viens de le dire [1]. Quelquefois des parties restantes, les unes étaient offertes à certaines divinités inférieures, aux Nymphes, à Hermès, avant que les autres fussent distribuées entre les convives [2]. On s'imaginait que les dieux assistaient, tout en demeurant invisibles, aux repas sacrés. Les poëtes les représentent comme fort jaloux de cet honneur, et poursuivant de leur vengeance les mortels qui les avaient oubliés dans de semblables circonstances [3], « car toujours, jusqu'à présent, les dieux se sont montrés manifestement à nous, quand nous leur avons immolé d'illustres hécatombes, et même ont pris part à nos festins, assis au milieu de nous, » dit Alcinoüs dans l'Odyssée [4].

Outre des victimes, on offrait des couronnes à Apollon [5], des *peplos* à Athéné [6], à d'autres divinités [7] des vêtements brillants, en général des vases, des bassins, et spécialement les dépouilles enlevées aux ennemis [8].

Homère ne nous dit presque rien des jeux sacrés de la Grèce, qui occupèrent plus tard une si grande place dans la vie religieuse des Hellènes. Un seul passage de l'Iliade [9] fait allusion aux courses de chars qu'on célébrait

[1] *Iliad.*, I, 464 et sq. *Odyss.*, XIV, 430 et sq.
[2] Terpstra, *Ant. hom.*, p. 35.
[3] *Iliad.*, IX, 529.
[4] VII, 201-203.
[5] *Iliad.*, I, 39.
[6] *Iliad.*, VI, 294.
[7] *Odyss.*, III, 274.
[8] *Iliad.*, X, 460.
[9] XI, 685 et sq.

dans la divine Élide (ἐν Ἤλιδι δίῃ); mais ce passage peut être une addition postérieure. Ne voulant pas scinder d'ailleurs l'exposition de la gymnique et de l'agonistique sacrées en Grèce, je renverrai pour ce sujet au chapitre X.

Aux rites religieux se liaient intimement les procédés divinatoires et les opérations qu'on peut appeler magiques, quoique ce nom, par son étymologie, ne convienne pas tout à fait à l'art des enchantements chez les anciens Grecs.

La divination avait principalement pour objet l'interprétation des présages par lesquels on supposait que les dieux, et spécialement Zeus, manifestaient leur volonté aux hommes. Ce présage ou signe était comme une sorte d'indication confuse que le souverain des dieux laissait entrevoir de sa volonté, de ses projets, ou bien encore c'était une inspiration, une intuition qu'il mettait dans l'homme pour lui révéler l'avenir. C'est ce dernier présage intérieur qu'Homère paraît désigner sous le nom d'Ὄσσα, et qu'il personnifie en un envoyé de Zeus (Διὸς ἄγγελος [1]), chargé parfois de donner à la Mort et à la Ker le signal pour qu'elles exercent leur office [2].

Entre les devins, les uns annonçaient donc l'avenir par l'observation des présages, des augures, les autres par l'effet d'une inspiration personnelle, d'une sorte de fureur ou d'enthousiasme que le dieu était censé leur communiquer [3]. Cette voix secrète et divine qui inspirait le devin s'appelait ὀμφή; de là l'épithète de πανομφαῖος, donnée au dieu [4].

[1] *Iliad.*, II, 93.

[2] *Odyss.*, XXIV, 413, 414. Voyez, sur Ὄσσα, Nägelsbach, *Die homerische Theologie*, p. 158 et sq.

[3] Voy. *Odyss.*, III, 215; XIV, 89.

[4] *Iliad.*, VIII, 250; cf. III, 41.

Les devins résidaient souvent en certains lieux spéciaux regardés comme les sanctuaires que s'étaient choisis elles-mêmes les divinités prophétiques ; mais à l'époque homérique, ces oracles (μαντεῖα), qui, depuis, se multiplièrent tant en Grèce, paraissent avoir été encore en nombre fort limité. On ne trouve guère cités dans l'Iliade et l'Odyssée, que l'ancien sanctuaire pélasgique de Dodone, dont il a été question au chapitre II, et l'oracle d'Apollon, à Delphes, que consulta Agamemnon[1].

Au lieu d'aller chercher l'avenir dans les réponses que les dieux donnaient en certaines contrées fatidiques, les Grecs de l'âge homérique, semblables en cela aux anciens Italiotes et à une foule de populations primitives, se bornaient à interpréter les phénomènes dont ils étaient tous les jours témoins : la foudre, l'arc-en-ciel, le vol et le chant des oiseaux[2]. On rapprochait certains événements bizarres et inattendus d'autres événements qui les avaient suivis, et l'on établissait dans leur production une corrélation tout arbitraire. Par exemple, certains bruits insolites avaient-ils frappé les oreilles, certaines voix soudaines, réelles ou imaginaires, effet de la frayeur ou de l'hallucination, avaient-elles arraché les esprits à une préoccupation intérieure, on y voyait un présage, un oracle ; de là le nom de φήμη, de κληδών, par lesquels Homère désigne ces bruits[3].

L'augure, pour interroger l'avenir, tournait le visage au nord et tenait pour un présage favorable les oiseaux qui apparaissaient à sa droite, par conséquent à l'orient,

[1] *Odyss.*, VIII, 79.
[2] *Iliad.*, I, 69. *Odyss.*, I, 202 ; II, 182 ; XV, 160.
[3] *Odyss.*, II, 33 ; XVIII, 112.

et pour un présage funeste ceux qui se présentaient à sa gauche, c'est-à-dire à l'occident; voilà pourquoi les oiseaux de favorable augure sont désignés dans l'Iliade [1] par le terme de δεξιοὶ ὄρνιθες. Toutefois la science des augures, ou *oionistique* (οἰωνιστική), ne paraît pas avoir eu, chez les Grecs, le développement et la subtilité qu'elle acquit chez les Étrusques et chez les Romains; on se bornait à classer certains oiseaux parmi ceux qui fournissaient des présages favorables, sans imaginer une théorie circonstanciée de l'interprétation de leur apparition. De ce nombre était l'aigle, et en général tous les rapaces, soit à cause de leur plus grand vol, soit à raison de leur cri lugubre et perçant, soit enfin parce qu'attaquant sans cesse les autres habitants des airs, ils fournissaient, par leurs combats, des images et comme des présages des guerres que devaient se livrer les hommes [2].

Le Grec, comme il vient d'être dit, voyait dans ces circonstances, si souvent insignifiantes en elles-mêmes, un signe (σῆμα) de la volonté divine. Pour lui, le prodige (τέρας) était ce que nous le trouvons chez les Juifs, une manifestation émanée de la divinité, destinée à faire connaître aux hommes ce qu'elle approuvait et ce qu'elle condamnait. C'est ce qui explique pourquoi on rapportait surtout les prodiges à Zeus, car sa volonté gouvernait celle de tous les autres dieux [3]. L'origine de la croyance aux prodiges tenait du reste, chez les Grecs comme ailleurs, à l'observation faite de bonne heure par les hommes de la liaison qui existe entre des phénomènes d'un

[1] XII, 201.
[2] Voy. Nitzsch, *ad Odyss.*, II, 146.
[3] Voy. *Odyss.*, III, 173. *Iliad.*, IV, 398, et Nägelsbach, *op. cit.*, p. 147.

ordre fort différent. Un météore est souvent le présage d'un autre : un vent chaud et lourd est l'avant-coureur de la tempête, et l'arc-en-ciel annonce ordinairement la fin de la pluie ; de là, dans le langage mythique, où tous ces phénomènes se personnifient, l'idée que le dieu fait connaître, par un des phénomènes précurseurs, la volonté qu'il accomplit dans le phénomène qui suit. C'est ainsi qu'Homère nous dépeint la foudre du fils de Cronos, c'est-à-dire l'éclair, comme le signe des météores qui suivent l'orage : la pluie torrentielle, la grêle, la neige et même la destruction, puis, par extension, la guerre, dont la tempête est l'image[1].

Les songes jouaient naturellement un grand rôle dans la divination. La foi aux illusions des rêves, si effrayantes pour des esprits ignorants, si étranges pour les esprits éclairés, est de tous les âges primitifs. Les songes sont de véritables prodiges (τέρατα) que les dieux envoient aux mortels pour manifester, comme les augures, leur volonté. Mais tous les rêves ne méritent pas également la confiance des hommes. On connaît la célèbre allégorie qu'Homère place dans la bouche de Pénélope[2] : « Il y a deux portes pour les songes, l'une qui est de corne, l'autre qui est d'ivoire ; par la première passent les songes véridiques, par la seconde les songes menteurs. » La même distinction aurait pu être établie pour les augures. Les Grecs s'étaient déjà aperçus que plus d'un était menteur, et nous voyons Hector et Eurymaque affecter pour l'oionistique un mépris insultant[3].

On tirait encore des circonstances du sacrifice une foule

[1] *Iliad.*, X, 5.
[2] *Odyss.*, XIX, 562 et sq.
[3] *Iliad.*, XII, 237. *Odyss.*, II, 181.

de présages; de là le nom d'ἱεροσκόπος, donné au prêtre chargé d'observer ces circonstances. Homère ne nous dit rien cependant de la divination par l'inspection des victimes, de l'haruspicine, telle qu'on la rencontre chez les Étrusques.

Les Grecs tiraient également des présages de certains actes involontaires qui, pour cette raison, étaient regardés comme dus à l'intervention divine. De ce nombre était l'éternument, qu'on prenait pour un signe de bonheur[1].

Les devins ou μάντεις sont souvent des princes, des chefs de tribus : tels furent Amphiaraüs et Hélénus. On doit les considérer comme des espèces de héros auxquels les dieux avaient, par une grâce spéciale, accordé le don de lire dans l'avenir. Aussi se distinguent-ils des augures populaires (οἰωνοπόλοι), des haruspices (θυοσκόποι)[2].

Les enchantements, les procédés magiques pour prévenir les malheurs et guérir les maux, sont plus d'une fois mentionnés dans les poëmes homériques; l'Odyssée nous parle des incantations (ἐπῳδή)[3] et de certaines herbes dont la vertu passait pour merveilleuse. Telle était la célèbre plante *moly*, qu'Hermès avait apportée à Ulysse, pour le défendre de la magie de Circé[4]. C'est surtout dans l'Odyssée qu'apparaît l'emploi des procédés magiques. La célèbre nécyomancie racontée au onzième livre de ce

[1] *Odyss.*, XVII, 545.

[2] *Iliad.*, XXIV, 221. *Odyss.*, XXII, 318 et sq. Voyez, sur les différents genres de μάντεις ou devins, ce que dit Lobeck, *Aglaophamus*, p. 259 et sq., et les détails qui sont donnés au chapitre XIII.

[3] Terpstra, *Ant. homer.*, p. 44. Voyez la dissertation de M. Welcker intitulée : *Wundheilkunst der Heroen bei Homer*, ap. *Klein. Schriften*, t. III, p. 27 et sv., et celle qui a pour titre : *Epoden oder das Besprechen*, ibid., p. 65.

[4] *Odyss.*, X, 305.

poëme nous fournit un spécimen des enchantements de ces premiers âges. Ulysse évoque les ombres, après avoir, sur le conseil de Circé, creusé une fosse dans laquelle il a répandu une libation de vin, d'eau et de farine. Ainsi que le remarque Otfried Müller [1], c'est à ce mode d'évocation des ombres que doit se rattacher l'origine de certains oracles des morts dont nous parlent les anciens. Par exemple, ceux d'Héraclée du Pont [2], de Phigalie [3], peut-être aussi ceux du Ténare et du fleuve Achéron, dans la Thesprotie [4].

Les usages qui se liaient aux funérailles sont, dans Homère, à peu près les mêmes que ceux qu'on rencontre chez une foule de populations primitives. On avait pour la dépouille mortelle un respect d'autant plus profond, que l'idée d'immatérialité de l'âme n'était pas encore nettement dessinée, et que la croyance à l'immortalité se rattachait plus ou moins indirectement à l'idée de la conservation du corps [5]. Sitôt que l'âme, ou pour mieux dire le souffle (ψυχή) s'était échappé des lèvres, et, pour ainsi dire, d'entre les dents du moribond (ἕρκος ὀδόντων [6]), ou que la vie, représentée par le même souffle, s'était comme échappée par la blessure mortelle (κατ' οὐταμένην ὠτειλήν [7]), on fermait les yeux du mort [8]; les parents, les amis, l'épouse surtout, s'acquittaient de ce soin pieux et

[1] *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 363.
[2] Plutarch., *Cimon.*, § 6. *De sera num. vind.*, § 10.
[3] Pausan., III, c. 17, § 8.
[4] Herod., V, 92. *Schol. Theocr.*, II, 112. Aristoph., *Aves*, v. 453. Pausan., IX, c. 9, § 3.
[5] Nitzsch, *ad Odyss.*, III, 258 et sq.
[6] *Iliad.*, IX, 409.
[7] *Iliad.*, XIV, 518.
[8] *Odyss.*, XXIV, 295. *Iliad.*, XI, 453.

plaçaient le cadavre dans l'attitude du repos [1]. On lavait le corps, puis on l'enduisait de parfums [2]. On déposait le cadavre sur le lit funèbre, recouvert d'un linceul blanc (φᾶρος) [3]. On plaçait, comme on le fait encore de nos jours, le mort à l'entrée de la demeure [4] (ἀνὰ πρόθυρον).

Les témoignages de la douleur la plus amère étaient donnés au défunt. Les pleurs, le deuil et les lamentations continuaient durant neuf jours et souvent davantage [5]. Homère nous parle même une fois d'un deuil qui s'était prolongé dix-sept jours. Dans les funérailles, tantôt c'étaient des hommes qui conduisaient, pour ainsi dire, le cortége des larmes (θρήνων ἔξαρχοι) [6]; tantôt, et tel était le cas le plus ordinaire, des femmes étaient chargées de ces tristes fonctions, regardées comme convenant à la sensibilité de leur sexe. Ces femmes étaient habituellement des captives, ainsi que nous le voyons aux funérailles de Patrocle [7], certainement parce que leur triste situation les disposait déjà aux larmes. Ces lamentations funéraires devinrent de bonne heure de véritables cérémonies réglées à l'avance. Les larmes et les plaintes eurent leur liturgie comme les prières, et furent astreintes à un ordre, à une sorte de rhythme analogue à celui des chants religieux. C'était l'ἔξαρχος qui, comme le chef d'attaque dans les chœurs,

[1] *Odyss.*, XI, 424. *Iliad.*, XI, 452 et sq.
[2] *Odyss.*, XXIV, 44 et sq.
[3] *Iliad.*, XVIII, 352 et sq. *Odyss.*, II, 97 et sq.
[4] *Iliad.*, XIX, 212.
[5] *Iliad.*, XXIV, 705 et sq.
[6] Eustath., *ad Iliad.*, XXIV, 72.
[7] *Iliad.*, XVIII, 339.

donnait le signal de ces cris tant soit peu ridicules[1].

A ces regrets extérieurs venaient se joindre les marques de douleur que suggéraient les mœurs du temps. Tantôt on se coupait la chevelure[2], tantôt on se meurtrissait le visage, on se frappait le corps et la poitrine[3], on se roulait dans la poussière[4], et même on allait jusqu'à se refuser la nourriture et à se retirer, comme Achille lors de la mort de Patrocle, loin du commerce des hommes[5].

L'usage de brûler les corps paraît avoir existé de bonne heure chez les Grecs. Le mot même qui fut employé dans l'acception de donner la sépulture, θάπτειν, indique, par son étymologie, que la combustion était le mode primitif des funérailles et non l'inhumation; car, comme l'a fait remarquer M. J. Grimm[6], ce mot est dérivé de la racine sanscrite *tap*, brûler, en latin *calefacere*, *urere*, qui a donné naissance au latin *tepere* et au persan *taften*, étymologie qui explique également le grec τέφρα, cendre. Le verbe θάπτειν a donc signifié dans le principe *brûler un mort*, mais son emploi a été peu à peu étendu à l'acte d'enterrer le corps déjà brûlé, plus exactement rendu par le verbe ὀρύσσειν; et de même le mot τάφος, τάφη, qui signifiait d'abord le lieu où avait été brûlé le corps, fut étendu au tombeau, sans doute parce que les restes du mort étaient déposés au lieu même de la com-

[1] *Iliad.*, XVIII, 314 et sq. Heyne, *ad Iliad.*, XXIV, 719 et sq.
[2] *Odyss.*, XXIV, 45 et sq. Nitzsch, *ad Odyss.*, IV, 195 et sq.
[3] *Iliad.*, II, 700 ; XI, 393.
[4] *Iliad.*, XVIII, 22 et sq. ; XXIV, 639 et sq.
[5] *Iliad.*, XIX, 209.
[6] Voyez à ce sujet le mémoire de cet illustre érudit intitulé : *Ueber das Verbrennen der Leichen*, dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin* pour 1849, p. 200 et sq. Les tragiques grecs entendent déjà les mots τάφος et θάπτειν dans le sens de sépulture et d'enterrer.

bustion. Ce bûcher, sur lequel était placé le corps avant d'être brûlé, s'appelait πυρά [1]. On immolait des victimes [2] en l'honneur du mort. C'est ainsi que dans les funérailles de Patrocle, nous voyons Achille offrir à l'âme de son ami une sorte de sacrifice; il recouvre son corps de la graisse des animaux immolés, puis il remplit quatre amphores de miel et d'huile, destinées à alimenter davantage la flamme de l'autel [3]. Jadis, comme je l'ai dit au chapitre II, on avait offert au mort des victimes humaines, des prisonniers de guerre; mais cette coutume barbare, dont Achille nous fournit encore un exemple sur le tombeau de Patrocle [4], tendait déjà à disparaître aux temps homériques.

Ces sacrifices, ces libations de vin, étaient évidemment faits en l'honneur de l'âme du défunt; car un passage de l'Iliade [5] nous montre que ces rites s'accomplissaient en appelant à haute voix l'âme absente. C'était avec le vin qu'on avait offert au mort que le bûcher funèbre était éteint. Les parents, les amis recueillaient les os et les cendres [6], puis ils déposaient ces derniers restes soit dans une urne qui était placée dans un endroit retiré de la maison, et couverte d'un voile funèbre [7], soit dans une fiale (φιάλη), ainsi qu'Achille le fit pour les os de Patrocle [8]. Le plus souvent les ossements du défunt, après avoir été recueillis, étaient déposés dans une fosse

[1] *Iliad.*, XXIII, 164 et sq.; XXIV, 786 et sq.
[2] *Iliad.*, XXIII, 166 et sq.
[3] Cf. *Odyss.*, XXIV, 67 et sq.
[4] *Iliad.*, XXIII, 175 et sq.
[5] XXIII, 218 et sq.
[6] *Iliad.*, XXIII, 240 et sq.
[7] *Iliad.*, XXIV, 795.
[8] *Iliad.*, XXIII, 244 et sq.

(κάπετος)[1], au-dessus de laquelle on élevait, soit un monceau de pierres[2], soit un tertre, un tumulus (τύμβος). Ce tumulus était placé d'ordinaire au lieu même où avait été dressé le bûcher[3].

Ce tumulus, cette motte de terre qui indiquait une sépulture (χυτὴ γαῖα)[4], a été, chez tous les peuples, la forme du tombeau primitif. Plus tard on dressa au sommet de ce tertre une pierre ou stèle, et voilà comment s'est en quelque sorte constitué le tombeau (σῆμα), le dernier bienfait que l'on pût rendre au mort (τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων)[5]. Ces tombeaux étaient déjà, aux temps homériques, élevés en dehors des villes, ainsi qu'on le voit par le livre VII de l'Iliade, quelquefois aussi sur le bord de la mer, à l'extrémité d'un promontoire[6].

Quand on n'avait pu rendre aux morts les honneurs funèbres, on leur élevait, du moins, des tombeaux honorifiques, des cénotaphes destinés à recevoir leur dépouille, sitôt qu'une main pieuse serait parvenue à la retrouver. Tels sont les tombeaux qu'élèvent Télémaque à Ulysse sur la nouvelle de sa mort[7], et Ménélas à Agamemnon[8]. Ces monuments vides avaient pour but de perpétuer le souvenir du mort absent, d'immortaliser sa gloire, comme dit le poëte, ἵν' ἄσβεστον κλέος εἴη.

Les funérailles se terminaient par un banquet[9], qui

[1] *Iliad.*, XXIV, 797.
[2] *Iliad.*, XXIV, 798.
[3] *Iliad.*, VII, 337.
[4] *Odyss.*, II, 258. *Iliad.*, XIV, 114.
[5] *Iliad.*, XVIII, 434 ; XI, 371.
[6] *Iliad.*, XXIII, 125.
[7] *Odyss.*, I, 291.
[8] *Odyss.*, IV, 582.
[9] *Iliad.*, XXIV, 802.

précédait même quelquefois cette cérémonie [1]. A ce repas funèbre assistaient les parents et les amis du défunt. On célébrait alors aussi des jeux : tels furent ceux qui solennisèrent les funérailles de Patrocle [2]; car on s'imaginait réjouir ainsi l'âme du mort. Des jeux du même genre eurent lieu en l'honneur d'Œdipe, roi de Thèbes [3].

Les Grecs pensaient qu'après que le cadavre avait été brûlé, l'ombre (εἴδωλον) survivait à la destruction de l'enveloppe matérielle, et se rendait seule dans l'Hadès [4].

Cet εἴδωλον était une simple apparence qui reproduisait l'image du corps vivant, mais qu'on supposait formée d'une matière subtile et déliée [5]. De là le nom de νεφέλη, *nuée*, qui lui était aussi appliqué. Cette nature, en quelque sorte gazéiforme, des ombres qui habitaient au fond de l'Hadès, explique les épithètes d'ἀκήριοι, de νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα, de σκιῇ εἴκελον ἢ καὶ ὀνείρῳ, qui leur sont données dans les deux épopées homériques [6].

L'εἴδωλον était distingué de l'âme (ψυχή). Cette âme n'est point encore, dans Homère, ce qu'elle devint plus tard pour les Grecs, un principe immatériel et différente du corps par son origine. C'est simplement le souffle, l'air que nous respirons (*spiritus*), ainsi que l'indique la racine de

[1] *Iliad.*, XXIII, 29.

[2] *Iliad.*, XXIII.

[3] *Iliad.*, XXIII, 679.

[4] Nitzsch, *ad Odyss.*, IV, 258.

[5] L'idée de cet εἴδωλον semble être suggérée par les fantômes du rêve. (Voyez à ce sujet : Lucret, I, 121. Virgil., *Æn.*, VI, 654. Apul., *Apologet.*, p. 315. Sallust., *De diis et mundo*, c. 19. Olympiodor., ap. *Platon.*, édit. Bekk., t. V, p. 248, note.)

[6] Voyez l'ouvrage intitulé : *Ueber die Bedeutung von ψύχη und εἴδωλον, in der Ilias und Odyssee, als Beitrag zu der homerischen Psychologie*, von K.-H., Wilh. Völcker (Giessen, 1825, in-4).

ce mot, ψύχω. Ce souffle (*anima*) était regardé par les anciens comme un des agents vitaux. Il était représenté comme ayant son siége dans la poitrine, de même que le sang qui constituait un autre principe intimement lié à lui durant la vie terrestre. C'était ce souffle animateur qui allait habiter l'Hadès, car l'εἴδωλον n'était que l'apparence, la forme sensible par lui revêtue. Homère désigne l'esprit, le principe intellectuel, par les mots θυμός, νόος et μένος; mais il ne nous apprend rien de sa destinée au delà du tombeau. Tout donne même à penser que le poëte supposait que ce principe s'anéantissait aussi bien que celui de la vie morale, fréquemment confondu avec lui (ἦτορ, στῆθος, κραδίη, φρένες). Homère ne conçoit en effet l'esprit que sous une forme matérielle. Ainsi que les Hébreux, il fait résider la vie dans le sang. Les ombres, qu'il nous représente comme privées de sang, végètent en conséquence dans un état de torpeur qui rappelle celui dans lequel les premiers Hébreux supposaient que les âmes étaient plongées au fond du schéol. Par une singulière contradiction, les Grecs des temps homériques, qui ne faisaient de l'âme séparée du corps qu'un souffle revêtu d'une vaine apparence, croyaient cependant qu'elle pouvait encore prendre de la nourriture; mais ce n'étaient plus, il est vrai, des aliments solides et substantiels, tels qu'ils conviennent à des corps épais et charnus; c'était une boisson légère, miellée (μελίκρητον), du vin, ou même de l'eau dans laquelle on avait délayé de la farine[1].

L'opinion que l'existence de l'âme demeurait encore liée au corps qu'elle avait pourtant abandonné, opinion si fort accréditée chez les Égyptiens, régna aussi chez

[1] *Odyss.*, X, 516; XI, 26 et sq.

les Grecs. Ce peuple s'imaginait déjà, aux temps homériques, qu'il pouvait résulter pour les morts un grave préjudice, si leur dépouille ne recevait pas de sépulture. Il leur était alors refusé de pénétrer dans l'Hadès[1], et leurs âmes erraient, inquiètes et souffrantes, à la surface du sol, tant que des mains pieuses n'avaient pas rempli à leur égard les derniers devoirs. C'est par cette superstition que s'explique la crainte qu'avaient les Grecs que leur cadavre fût dévoré par les chiens ou les oiseaux de proie[2], ou demeurât plongé dans les flots, ou que leurs restes fussent dispersés et battus par les vents[3]. Aussi ne pouvait-on point lancer de plus terribles imprécations contre ses ennemis, que de souhaiter que leur corps fût privé de sépulture.

Pour se rendre dans le séjour des morts, les âmes devaient traverser l'océan. Car, ainsi qu'il a été déjà dit plus haut, l'Hadès était situé, par delà les mers, à l'occident de l'univers. Elles y menaient une vie calme et paisible, bien que monotone : errant dans la plaine d'asphodèles, que le poëte fait parcourir à Ulysse[4].

Le monde souterrain était regardé comme la demeure de Pluton ou Aïdoneus et de Proserpine. De là les expressions : δόμον Ἄϊδος εἴσω, ou εἰς Ἀΐδαο δόμους, ou Ἄϊδόσδε, ou encore δῶμα Ἀΐδαο, dans lesquelles Aïdoneus se confond avec Hadès, c'est-à-dire avec l'empire qu'il gouverne[5]. Les enfers sont représentés, par Homère,

[1] *Iliad.*, XXIII, 69.
[2] *Iliad.*, XIII, 233.
[3] *Iliad.*, XXI, 279.
[4] *Odyss.*, XI, 538, 572; XXIV, 13.
[5] Voy. Völcker, *Homer. Geograph.*, p. 135 et suiv.

comme un véritable palais avec des portes[1] dont Aïdoneus garde l'entrée[2]. Ils se partageent en deux régions distinctes, l'Élysée et le Tartare. L'Élysée, ou mieux le champ Élysée (ἠλύσιον πεδίον), est dépeint par l'Odyssée[3] comme une terre où le juste coule en paix une vie facile, sous un ciel toujours serein, dans un climat qui ne connaît ni les frimas ni les pluies, ni les longs hivers, où soufflent sans cesse les chaudes haleines du zéphyr. Ce champ Élysée est placé aux extrémités du monde, πείρατα γαίης, suivant l'expression que le poëte met dans la bouche de Protée parlant à Ménélas. Là se trouve le blond Rhadamanthe, fils de Zeus et d'Europe, frère de Minos. Ce personnage sur lequel les épopées homériques ne nous fournissent que peu de détails, se rattache, comme on l'a déjà vu, aux plus antiques traditions mythologiques de la Grèce. A partir de Pindare[4], il ne joua plus qu'un faible rôle dans la mythologie poétique. On doit donc voir en lui un de ces souvenirs des mythes védiques qui s'étaient effacés de bonne heure chez les Grecs[5]. J'ai montré au chapitre II (page 172) que Rhadamanthe est une transformation d'Yama, qui répond au Hanganem zend[6].

[1] Voy. *Iliad.*, V, 395 sq.; XXIII, 72. *Odyss.*, XI, 571.

[2] Aussi Pluton est-il qualifié de πυλάρτης (*Iliad.*, VIII, 367), et fut représenté parfois avec une clef à la main (Paus., V, c. 20, § 1).

[3] IV, 561.

[4] Dans les passages de Pindare où il est question de Rhadamanthe (*Olymp.*, II, 124; *Pyth.*, II, 133), il apparaît comme chargé de juger les âmes dans les îles des bienheureux, fonction dont il s'acquitte souvent avec la plus grande rigueur et sans se laisser jamais gagner par la voix des flatteurs.

[5] Voy. Fr. Windischmann, *Ursagen der arischen Völker*, dans les *Mémoires de l'Acad. de Bavière*, t. XXX, p. 13.

[6] Spiegel, *Avesta*, farg. II, p. 7.

Minos, donné pour frère à Rhadamanthe[1], semble n'être qu'une autre forme de la même personnification mythologique. Il rappelle, en effet, d'une manière assez frappante, le dieu védique Yama, qui fut le type du Yima ou Djem de la théogonie zende[2], et donna naissance au Manou indien, dont le nom reproduit avec une légère altération celui de Minos[3]. Ce nom de Manou se retrouvant dans la plupart des langues indo-européennes[4], il est naturel de croire qu'il n'était pas resté étranger aux Grecs.

Le Manou a d'ailleurs plus d'un trait de ressemblance avec Minos. Il est également mis en rapport avec un taureau dont la voix éclatante donne la mort aux Asouras et aux ennemis. Cet animal servit comme victime dans un sacrifice, et c'était aussi à un sacrifice qu'était destiné le Minotaure.

Homère nous représente Minos[5], un sceptre d'or à la main, assis sur un trône, à la manière de l'Osiris égyptien, rendant la justice aux ombres, non loin de la plaine d'asphodèles, dans laquelle Orion poursuit de fantastiques bêtes fauves.

La place assignée dans Homère à l'Élysée se rattache à tout un mythe dont les développements appartiennent aux siècles postérieurs. Je veux parler des îles des bien-

[1] *Iliad.*, XIV, 322.

[2] Voy. mon *Essai histor. sur la religion des Aryas* (*Rev. arch.*, t. X, p. 137).

[3] Voy. Windischmann, *loc. cit.* Ad. Kuhn, *Sprachvergleichung und Urgeschichte der Indogerman. Völker*, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. IV, part. 2, p. 121 et 92, et ce qui est dit de Minos au chapitre VI.

[4] Ce mot *Manous* a produit le gothique *mans*, l'ancien allemand *manus*. (Voy. Ad. Kuhn, *Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker*, ap. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 328.)

[5] *Odyss.*, XI, 568.

heureux (μακάρων νῆσοι). Ces îles étaient données comme situées à l'extrémité du monde, leur place dut dès lors varier à chaque âge, suivant l'état des connaissances géographiques. Aux temps homériques, alors que les connaissances étaient encore fort bornées[1], les côtes du Pont-Euxin s'offraient comme une de ces extrémités. Voilà pourquoi Achille, que la tradition représentait comme ayant été transporté, après sa mort, à l'île des bienheureux[2], était supposé habiter dans une blanche île du Pont-Euxin[3].

La célèbre île des Phéaciens, Schéria, mentionnée dans Homère, et qui a tant exercé la sagacité des érudits, paraît n'être autre chose qu'une de ces îles fabuleuses réservées à la demeure des héros. C'est ce qu'a établi M. Welcker dans un travail remarquable sur ce sujet[4]. Ces Phéaciens, qui, suivant l'Odyssée, vivaient dans une île éloignée du regard des hommes, ces habiles nochers dont les barques n'avaient pourtant ni mât ni avirons, qui ne connaissaient que Poséidon et n'avaient jamais vu d'étrangers, ce peuple, en un mot, à la physionomie toute fabuleuse, rappelle d'une manière frappante ce que l'on raconta plus tard des non moins fabuleux Hyperboréens. M. Welcker fait observer que c'est vraisemblablement le personnage de Charon, le batelier

1 Voyez sur ce sujet le curieux ouvrage de Völcker intitulé : *Ueber homerische Geographie und Weltkunde* (Hannover, 1830).

2 Platon., *Conviv.*, p. 179 E, 180 B.

3 Pindar., *Nem.*, IV, v. 79-80.

4 *Die homerischen Phäaken, und die Inseln der Seligen*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, her. von F. G. Welcker und A. F. Näke, Jahrg. I, Heft 2. Cette dissertation est reproduite dans les œuvres du premier (*Kleine Schriften*, t. II, p. 1 et suiv.). Cf. la dissertation de M. E. Vinet, intitulée : *Les paradis profanes*, donnée dans la *Revue de Paris* (an. 1855).

de la mort, qui a suggéré l'idée de ces étranges nautoniers. Leur roi, Alcinoüs, est la contre-partie de Rhadamanthe, et n'a vraisemblablement pas plus de réalité historique. Poussant plus loin ses recherches, l'illustre archéologue de Bonn a cru découvrir dans le Nord l'origine de ce mythe, qu'il rapproche d'un fait curieux que Plutarque emprunte aux fables hiberniennes.

C'est l'Odyssée qui est devenu, dans la Grèce, le point de départ du mythe des îles Fortunées. Le palais d'Alcinoüs et ses jardins enchantés [1] sont comme une autre édition des jardins des Hespérides et de l'Élysée, placés de même que l'île de Schéria, aux extrémités de l'univers. Eustathe avait déjà soupçonné que Schéria était une des îles des bienheureux. La manière mystérieuse dont Ulysse y fut transporté, pendant son sommeil, dénotait en effet, aux yeux les moins clairvoyants, une création fantastique, et l'on s'étonne que des érudits aient voulu y retrouver Corcyre [2].

Au-dessous du champ Élysée est le Tartare, vaste et profonde prison fermée par des portes de fer qui s'ouvrent à l'ouest du monde [3]. Le seuil en est d'airain. C'est dans cet abîme ténébreux que sont relégués les Titans (Ὑποταρτάριοι [4]). A leur tête se placent Cronos et Japet, deux Titans [5] sur le caractère desquels je reviendrai au

[1] *Odyss.*, VII, 188, 189; IV, 507.

[2] C'est par une méprise semblable qu'on a cru retrouver les îles Hespérides dans les Canaries. Il se peut toutefois que les poëtes et les mythologues aient emprunté à des îles réelles quelques-uns des traits qui leur servirent à embellir la description de pays qui n'existaient que dans leur imagination.

[3] Völcker, *Ueber homerische Geographie*, p. 147.

[4] *Iliad.*, XIV, 279.

[5] *Iliad.*, VIII, 479.

chapitre suivant. Ces Titans, dans Homère, ont à peu près cessé d'être les personnifications des phénomènes atmosphériques, des éclairs, des feux souterrains qui s'échappent du sol, des éruptions volcaniques, des tremblements de terre qui ébranlent les montagnes, des nuages enfin qui, envahissant les cieux, cachent le firmament et nous en dérobent la lumière. L'anthropomorphisme en a fait des héros, des demi-dieux, mais des demi-dieux vaincus et dépossédés de leur autorité, quelque chose d'analogue aux anges déchus de la tradition juive. Ces dieux sont prisonniers au fond des enfers (ἔνερθε θεοί). C'est là un châtiment qui leur est infligé en punition de leur audace; car, de même que les légions infernales de Satan, ils avaient voulu détrôner la divinité suprême. Retenus avec des chaînes d'airain et privés à tout jamais, comme les damnés du Dante, de la vue du soleil, de la fraîcheur de l'air[1], ils sont rongés de désespoir et de haine. Les Titans ne sont pas cependant encore dans Homère tout à fait identifiés aux dieux des enfers proprement dits, aux puissances infernales (θεοὶ ἐνέρθεροι). Ce dernier nom ne convient qu'aux compagnons d'Hadès ou à Hadès lui-même, par opposition à celui de *dieux de l'Olympe*.

Ainsi que l'a observé M. Nägelsbach[2], ce qui distingue les divinités infernales des Titans, c'est qu'on adresse aux premières des vœux, des prières et des offrandes que l'on refuse toujours aux seconds. Hadès est un dieu que l'on craint, qui est farouche et souvent cruel; mais les Titans sont des dieux maudits.

Il est difficile de tirer des épopées homériques des

[1] *Iliad.*, VIII, 481.
[2] *Die homerische Theologie*, p. 73.

notions complètes et systématiques sur la morale que professaient les premiers Grecs. Le poëte ne se préoccupe pas de nous montrer toujours dans quelle relation l'idée du devoir était, de son temps, avec les principes religieux, et c'est seulement çà et là qu'on peut découvrir les linéaments de la morale homérique.

La divinité n'a pas, dans Homère, cet amour immense pour l'humanité qui caractérise le dieu des chrétiens. Totalement conçue à l'instar de l'homme, elle en a les passions, les préférences, les antipathies; elle affectionne certains hommes, elle a ses favoris, ses familiers[1]; et cet amour s'étend quelquefois à un peuple tout entier. « Ils sont très chers aux immortels », dit l'Odyssée, à propos des fabuleux Phéaciens[2]. Toutefois c'est plutôt de l'attachement que de l'amour. Rien dans les dieux d'Homère qui puisse leur faire appliquer le mot de Juvénal : *Carior est illis homo quam sibi*. Quant aux hommes, ils ont encore moins d'amour pour les dieux que les dieux n'en ont pour eux. Les dieux sont les plus forts (πολὺ φέρτεροι)[3], voilà pourquoi il faut les invoquer, et gagner leur faveur. L'homme des temps homériques les redoutait donc, mais ne les aimait pas. Il les redoutait, car son avenir se cachait dans leur sein : ἐν γούνασι κεῖται, comme dit si souvent le poëte. Nulle part, en effet, nous ne rencontrons d'expressions qui rendent, dans la Grèce primitive, l'idée de l'amour de la créature pour son créateur, de l'homme pour Dieu. L'épithète de θεοφιλής, θεόφιλος, *aimé des dieux*, est souvent employé, mais on ne trouve pas une seule fois, dans la vieille langue hellénique,

[1] Voy. Nägelsbach, *op. cit.*, p. 192.
[2] VI, 203.
[3] *Odyss.*, XXII, 287.

celle de φιλόθεος, *aimant les dieux* [1]. L'homme honore les dieux, les craint, mais n'èst pas élevé à eux par ces élans, ces aspirations mystiques qui caractérisent les religions orientales. La crainte qu'inspire la divinité aux mortels, est la principale sanction morale de la religion homérique. Les dieux ont horreur des actions coupables (σχέτλια ἔργα). Ils honorent la justice et les œuvres qu'elle dicte [2]. Dès lors, pour mériter la faveur divine, pour s'assurer l'appui du ciel, il faut être juste et vertueux. La pratique du bien doit donc être accomplie en vue d'être agréable à la divinité ; elle ne peut en conséquence être séparée de l'exercice du culte, qui concourt au même but. Justice, vertu et piété sont ainsi étroitement unies [3]. Toutefois l'homme trouve de plus en lui-même le châtiment de ses crimes ; il est exposé aux remords, c'est-à-dire au regret violent que son acte lui inspire, une fois que la passion a cessé de le dominer. Dans le système d'idées homériques, ce remords ne pouvait être qu'un effet de la punition divine. Le dieu mécontent, irrité, poursuivait le coupable, et voilà pourquoi les remords se personnifiaient sous la forme de déesses Érynnies, chargées de punir tous les forfaits, et en particulier les parjures.

Tel est le côté moral du système religieux des épopées homériques. En opposition avec lui apparaît une idée, où la notion divine se sépare de la notion morale. Certains dieux ont, comme les hommes, un ressenti-

[1] Voyez à ce sujet les judicieuses remarques de Letronne, dans son beau mémoire intitulé : *Sur l'utilité qu'on peut retirer de l'étude des noms propres grecs pour l'histoire et l'archéologie* (*Acad. des inscript. et belles-lettres*, t. XIX, sect. I, p. 101, 102).

[2] *Odyss.*, XIV, 83 et sq.

[3] *Odyss.*, VI, 119 sq.

ment implacable : ils nourrissent des idées de vengeance, et sont toujours ingénieux à les satisfaire. Malheur à celui qui a encouru leur haine. Sa vie ne sera qu'une longue épreuve ou plutôt qu'une longue *passion*. Toute une fable sera inventée, comme dans le mythe d'Hercule, pour mettre en relief la vindicte persévérante de l'immortel. C'est alors que la moralité de la fable échappe complétement. Nous voyons, par exemple, les malheurs de Bellérophon avoir leur cause dans la haine des dieux [1]. Eumée nous représente l'infortune d'Ulysse comme la marque de l'animadversion divine [2]. Qu'on ne s'imagine pas que cette haine soit toujours un juste courroux, inspiré aux dieux par un immense forfait, qui ne saurait être expié que par une longue suite de souffrances : leurs vengeances sont, comme celles des hommes, l'effet de la passion, de la colère, des intérêts froissés. Aussi une pareille conception devait-elle contribuer singulièrement à éloigner l'idée d'amour de Dieu, idée à laquelle s'opposait encore la croyance à l'aveugle puissance de la Parque (Μοίρα), dont Zeus lui-même est l'humble sujet [3].

L'homme des temps homériques frémissait donc sous la verge de fer des dieux : il était à ses propres yeux un esclave misérable et affligé, témoin muet et impuissant de l'opulence et du bonheur du maître. C'est ce que peint bien l'opposition des épithètes de δειλοί et de καμόντες, données dans Homère aux hommes, et de μάκαρες, donnée aux dieux. En butte à la haine des immortels, à une haine injuste et impitoyable, l'homme n'avait plus d'autre ressource que de les haïr à son tour. Aussi, lorsque la colère

[1] *Iliad.*, VI, 200.
[2] XIV, 365.
[3] Voy. Nägelsbach, *ouv. cit.*, p. 226 sq.

s'emparait de lui, oubliait-il l'immense puissance de ses ennemis et osait-il les provoquer; on le voyait se répandre en blasphèmes et en reproches contre eux. D'autres fois aussi, quand la divinité était restée sourde à ses vœux, qu'invocations, sacrifices, tout n'avait abouti qu'à des déceptions, le Grec insultait ceux qu'il venait de révérer. Par une idée enfantine, qu'on retrouve chez bien des peuples, il croyait pouvoir rompre ouvertement avec ceux qu'il avait espéré séduire, une fois l'impuissance de ses efforts reconnue. « O Zeus, le plus injuste des dieux! » s'écrie Atride, furieux d'avoir manqué Pâris[1].

Il y avait, dans des notions théologiques de cette nature, le principe d'une immoralité, d'une impiété même, qui prépara plus tard la ruine des divinités que les Grecs devaient si longtemps révérer.

L'exposé qui vient d'être donné de la religion homérique peut être étendu, sauf certaines réserves, à tout l'âge épique qui précéda en Grèce l'âge historique. Les peuples, avant d'avoir une histoire, ont d'abord des poëmes, dans lesquels le souvenir de faits réels se mêle au merveilleux qu'enfante la crédulité ou qu'invente le caprice de l'imagination.

L'âge épique s'est prolongé, en Grèce, par-delà l'époque de l'Iliade et de l'Odyssée. Les événements des temps héroïques ont fourni le sujet d'une foule de compositions analogues qui, à en juger par le peu que nous en connaissons, prêtaient aux Grecs des temps primitifs, des croyances, des actions et des usages fort semblables à ceux que retracent les grandes épopées homériques.

[1] *Iliad.*, III, 365.

Lorsqu'on lit les poëtes et les mythographes des siècles postérieurs, on reconnaît qu'ils puisent leurs traditions dans des récits qui appartenaient à ces poëmes posthomériques. Les auteurs de ces compositions n'étaient ni mieux connus, pour la plupart, ni plus certains que ne l'est l'auteur de l'Iliade et de l'Odyssée. Les rapsodes n'avaient guère laissé de leur propre histoire que leurs noms, et il est difficile de leur assigner une place précise dans la chronologie historique de la Grèce. Poëtes errants, ils ont beaucoup contribué à répandre la mythologie homérique, dont ils étaient presque tous des imitateurs, et à opérer la fusion des traditions religieuses des différentes villes.

M. Welcker, dans un savant travail intitulé *Der Epische Cyclus oder Die Homerischen Dichter*[1], a rassemblé les témoignages épars que nous avons sur ces anciens poëmes, qui forment le point de départ de l'histoire héroïque de la Grèce.

Avant la première olympiade, les auteurs de ces compositions ne se présentent pas avec une individualité assez tranchée, tant dans leurs personnes que dans leurs œuvres, pour qu'on puisse savoir quel ordre d'idées ils représentent et à quel pays ils empruntent ce qu'ils disent des dieux. C'est vraisemblablement Arctinus de Milet[2], l'auteur de l'*Æthiopis* et de l'*Iliupersis*, et sans doute aussi celui d'une *Titanomachie*[3], qui fut le premier poëte grec dans l'acception actuelle du mot; les

[1] Ap. *Rheinisches Museum für Philologie*, tome suppl., t. I. Bonn, 1835.

[2] Suidas, v° Ἀρκτῖνος. Fabricius, *Bibl. græc.*, t. I, p. 9. Cf. Welcker, *op. cit.*, p. 211 et sv.

[3] Athen., VII, p. 277. Cf. Welcker, *op. cit.*, p. 218.

autres n'avaient été que des rapsodes, que de véritables trouvères ou troubadours qui *fablaient* de ville en ville sur des thèmes connus, des histoires dont tantôt ils empruntaient le fond, pour n'en modifier que la forme, et dont tantôt ils se bornaient à répéter simplement les vers. Ce rôle des anciens poëtes explique l'extrême incertitude qui les environne. Leurs poëmes ont été fréquemment désignés sous des noms différents tirés de l'histoire de tel ou tel héros qu'ils avaient mis en relief. C'est ainsi, par exemple, que le poëme des Epigones paraît avoir été le même que l'Alcmæonide. La Myniade et la Phocéide, les Νόστοι et le Retour des Atrides, la prise d'Œchalie et l'Héraclée, la Télégonie et la Thesprotide, doivent être pareillement identifiées[1].

Toutefois, comme les mythographes qui écrivirent dans les siècles postérieurs ont modifié les légendes et les mythes qu'ils ont puisés dans ces épopées, comme ils n'ont presque jamais rapporté les paroles mêmes des vieux rapsodes, j'éviterai d'emprunter à leur rédaction, comparativement moderne, des traits qui auraient été utiles pour achever le tableau de la religion homérique; et je me bornerai, dans les chapitres suivants, à signaler les indices de traditions, de croyances et de rites archaïques que l'on démêle chez les auteurs des siècles postérieurs.

[1] Welcker, *op. cit.*, p. 229, 273.

CHAPITRE V.

HÉSIODE. SA THÉOGONIE ET SON SYSTÈME RELIGIEUX.

Les deux écrits d'Hésiode auxquels j'emprunterai l'exposé que je vais maintenant faire des croyances religieuses à l'époque de ce poëte, sont les *Travaux et les Jours* et la *Théogonie*. Pausanias nous dit que la première de ces compositions était, de son temps, universellement attribuée à Hésiode. Quant à la seconde, bien qu'elle ait subi très vraisemblablement quelques interpolations, le fond et l'ensemble datent incontestablement d'un âge antérieur à tout ce que l'on a conservé de poésies grecques, les épopées homériques exceptées[1]. Il est impossible d'admettre que les notions mythologiques contenues dans la Théogonie soient tout entières de l'invention de ce poëte. Le rapport étroit existant entre les divinités d'Homère et celles d'Hésiode est à lui seul une preuve que cette œuvre n'est point une simple fiction, la pure création d'une imagination inspirée par de vieilles traditions. Il faut y voir le résumé des croyances mythologiques d'une époque. On saisit d'ailleurs, entre les mythes mis en scène par le poëte d'Ascra et les idées védiques, une analogie, parfois même une identité[2], qui

[1] Voyez, sur l'authenticité de la *Théogonie* d'Hésiode, la savante dissertation de M. Guigniaut (Paris, 1835, in-8), et celle de M. Klausen intitulée : *Ueber Hesiodus Gedichte auf die Musen und den inneren Zusammenhang der Theogonie und der Tagewerke*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 2e sér., t. III.

[2] M. R. Roth a cité un curieux exemple de la transmission d'un mythe védique chez Hésiode, dans la légende qui donne Acmon, c'est-à-dire l'*enclume*, pour père à Uranos. Ce nom d'Acmon (Ἄκμων) n'est en effet

viennent confirmer le même fait. Ce qui peut appartenir à Hésiode, c'est la forme du récit, c'est l'association, l'enchaînement des divinités entre elles, c'est l'ordre logique établi dans leur succession et la manière dont les phénomènes de la nature se déroulent sous le voile du symbole et de l'allégorie. Ce voile est beaucoup plus transparent que chez les poëtes postérieurs, si l'on en excepte toutefois certains hymnes homériques. Le naturalisme y perce à chaque vers, l'anthropomorphisme, ainsi que l'a remarqué Otfried Müller[1], n'y est point encore aussi matériel, aussi complet que dans la poésie mythologique des beaux temps de la Grèce. Le désir d'exprimer une idée morale ou abstraite, un phénomène général sous les couleurs, les formes de l'humanité, n'est pas toujours subordonné au principe de n'offrir aux yeux que de nobles et belles images puisées dans ce que l'hu-

que la forme hellénisée du sanscrit *açman*, qui signifie à la fois *marteau*, *enclume* et *ciel*. Le second sens du mot sanscrit se perdit chez les Grecs, qui ne conservèrent plus que le premier, ce qui rendit incompréhensible le mythe qui donne Açmon pour père à Uranos (Eustath., (*Comm. ad Il.*, p. 1154, 23). C'est ce mythe qui a suggéré au poëte d'Ascra l'idée de supposer une enclume (ἄκμων) lancée par Zeus du haut du ciel, et qui, pour arriver jusqu'à terre, met dix jours et dix nuits, et autant pour arriver de la terre au fond du Tartare (*Theog.*, v. 722 et sq. Voy. *Akmon, der Vater des Uranos*, ap. *Zeitschrift für vergleich. Sprachforsch.*, t. II, p. 44). Il existe dans le Rig-Véda plusieurs hymnes qui sont de véritables théogonies abrégées ; tel est, par exemple, celui qui est adressé à Aditi et qui commence ainsi : *Chantons les naissances des dieux qui, célébrés par nos hymnes, verront le jour dans l'âge à venir* (trad. Langlois, t. IV, p. 300 ; Cf. H. 48, sect. VIII, lect. 8, t. IV, p. 482). Ces fragments de théogonies ont pu être apportés en Grèce et avoir servi l'œuvre d'Hésiode.

[1] Otf. Müller, *Prolegom. zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, p. 378. C'est ainsi qu'en nous faisant connaître les personnages de Pégase et de Chrysaor (*Theog.*, 280 sq.), le poëte nous indique leur caractère symbolique.

manité a de plus parfait. La religion n'a point encore à compter avec l'art, et l'imagination poétique crée, au besoin, des monstres hideux tels que les Hécatonchires ou les Cyclopes, si, pour rendre une idée, il lui paraît nécessaire d'accoupler des parties disparates.

Il est bien certain que les antiques croyances qu'Hésiode met en œuvre ne pouvaient déjà présenter avant lui cet enchaînement logique et former cette hiérarchie systématique qu'il leur donne. En héritant des aœdes, il a soumis à un travail d'assemblage, de refonte, de raccordement, leurs données éparses, incohérentes et souvent contradictoires. Une pensée d'exégèse s'est éveillée en lui, et elle lui a servi à relier le fil de cette foule de fables ridicules que l'imagination des premiers âges avait promptement associées aux allégories du naturalisme. L'œuvre du poëte d'Ascra fut analogue à celle qui a été tentée dans le cinquième livre du Nighantou, pour les divinités védiques[1].

En effet, ce que veut avant tout Hésiode, c'est nous donner dans l'ensemble des dieux, dans la succession de leurs générations, un tableau des grandes phases de la création du monde, dans l'espace et le temps. Telle est, ainsi que l'a remarqué M. Guigniaut[2], la donnée fondamentale de la Théogonie. J'ajouterai que c'est ce qui explique aussi pourquoi le poëte ne fait pas les dieux éternels. Image de la création mobile, les dieux helléniques devaient en partager les vicissitudes : « Ils eurent nécessairement une histoire, dit encore M. Guigniaut, que je prends pour guide dans cette appréciation; ils avaient commencé et ils devaient finir, ou du moins céder

[1] Roth, *Einleitung zur Nirukti*, p. xij. Göttingen, 1852.
[2] *De la Théogonie d'Hésiode*, p. 21.

à d'autres dieux plus puissants l'empire du monde[1]. »
Cette conception dépasse certainement les bornes des fables populaires ou des légendes poétiques que chantaient les anciens aœdes; elle marque une première tentative pour introduire dans la mythologie hellénique un principe philosophique et une sorte de méthode. La manière dont Hésiode nous explique la formation de l'univers annonce certaines notions de physique générale et des observations faites sur les grandes lois de la nature. Sa cosmogonie appartient à cette école physique de l'Ionie dans laquelle la cause, le principe de cet univers était cherché dans un agent purement physique, l'eau, le feu ou l'air. En effet, le poëte d'Ascra place à l'origine des choses le chaos, d'où il fait sortir la terre, puis l'amour, et cet amour (ἔρος) n'est en réalité que la force attractive qui porte les corpuscules élémentaires à s'agréger et à se combiner. Hésiode emprunte en partie aux traditions plus anciennes l'histoire de ces dynasties divines. Il ne place point en dehors d'elles, ainsi que le fait l'auteur de la Genèse, un dieu suprême et générateur auquel il les subordonne. C'est là un fait qui l'éloigne des traditions hébraïques, mais qui le rapproche, au contraire, de celles des Aryas. Dans les plus anciens hymnes du Rig-Véda, le ciel et la terre sont donnés, ainsi qu'on l'a vu au chapitre II, comme les ancêtres des dieux et de tout l'univers; et, en recherchant les croyances religieuses des populations primitives de la Grèce, j'ai fait voir que le ciel et la terre étaient la dyade primitive dans laquelle se réduisait toute leur théogonie. Hésiode s'est montré plus physicien : son esprit s'est déjà élevé à la conception d'une force que ne

[1] *Ibid.*, p. 20.

supposaient pas ceux qui faisaient du Ciel et de la Terre nos grands parents. Pour lui, c'est de la Terre que la voûte céleste, *Uranos* (ὀυρανός) a pris naissance. En effet, *Uranos*, le *Varouna* védique, ainsi que l'indique l'étymologie de son nom (de εὐρύς, *large*, *ample*, *vaste*), est le ciel étoilé, le firmament opposé au profond Tartare, et créé après lui. Le poëte, suivant en cela les idées homériques qui ont été exposées dans le chapitre précédent, fait à la fois résider ses dieux sur les cimes neigeuses de l'Olympe[1] et sous la voûte étoilée du ciel[2]. Du Chaos sont sortis l'Érèbe et la Nuit. De la Nuit, unie à l'Érèbe par un premier effet de l'amour, naquirent l'Éther et le Jour (ἡμέρα), c'est-à-dire la lumière supérieure à la lumière inférieure. Ce mode de génération devient ensuite celui qui donne naissance à la plupart des dieux. Hésiode personnifie les principes dont le concours détermine la formation d'un nouvel élément, en deux êtres de sexe différent qui procréent, suivant les lois de la génération humaine, cet élément nouveau personnifié à son tour. Là est la véritable racine de l'anthropomorphisme grec. Une fois devenues des époux, des hommes et des femmes, les divinités doivent en avoir les pensées, les passions et la figure.

A la formation du ciel succède celle des grandes montagnes qui s'élèvent sur le sein de la terre, et dont les grottes profondes servent d'habitation aux nymphes[3]; puis celle de l'abîme des eaux (πέλαγος) dont le sein stérile enfante à son tour une personnification plus limitée de l'Océan, Pontos (πόντος), la mer proprement dite, stérile

[1] *Theog.*, v. 119.
[2] *Theog.*, v. 127, 128.
[3] *Theog.*, v. 129, 130.

comme celle qui lui a donné le jour, ou, pour mieux parler, incapable de procréer avec d'autres êtres; car cet enfantement s'est fait de lui-même. Le poëte a sans doute voulu montrer par là que l'eau salée, l'eau de la mer n'est pas celle qui fertilise les champs. Tandis que Pélagos est la source première des eaux marines, l'Océan (Ὠκεανός) est celle des eaux douces, des eaux pluviales, c'est le fleuve des fleuves, né de la cohabitation du Ciel et de la Terre; il forme à sa mère une vaste ceinture. Tout ce mythe est l'image de la formation des eaux de pluie. Et comme les rivières sont entretenues par les sources qu'alimentent les eaux du ciel et que nourrit le sol, l'Océan s'unit à Téthys (Τεθύς)[1] et produit ainsi les eaux douces et nourricières. Ce premier couple des enfants du Ciel et de la Terre fut suivi de cinq autres, et de ces douze enfants, le dernier et le plus habile (ἀγκυλομήτης) fut le *Temps*, Cronos (Κρόνος), qui eut pour sœur et pour épouse Rhéa (Ῥέα, Ῥεῖα), *celle qui coule et passe incessamment*, la *durée*, mère du changement et du progrès. C'est du moins ainsi que M. Guigniaut explique le rôle de cette divinité dans Hésiode, quoique le caractère de déesse tellurique, de personnification des montagnes, du sol aride et rocailleux, ressorte des plus anciennes traditions religieuses de la Grèce[2]; mais l'interprétation dont était aussi susceptible son nom a pu suggérer au poëte l'idée d'en faire une personnification féminine de la durée. Les autres enfants du Ciel et de la Terre s'appellent Cœos (Κοῖος), Creios (Κρεῖος), Hypérion, Japet, Theïa, Thémis, Mnémosyne, Phœbé à la couronne d'or. Ce sont autant de

[1] Voyez au chapitre précédent ce qui a été dit de Téthys.
[2] Voyez ce qui est dit de Rhéa au chapitre II, p. 78.

personnages destinés à symboliser les principes élémentaires, et comme les prototypes des forces physiques et morales par le concours desquelles la création s'est développée dans l'espace qui s'étend entre le ciel et la terre[1]. Les noms de ces personnages ne sont certainement pas de l'invention d'Hésiode. Par leur caractère et leur place dans la Théogonie, ils rappellent les Adityas du Rig-Véda et semblent être, comme eux, à la fois les grandes forces créatrices de l'univers et les différentes formes du soleil, l'agent créateur par excellence[2]. Hypérion, notamment, est visiblement le soleil, celui qui monte dans les cieux. Théia est la clarté du soleil, comme Phœbé est celle de la lune. Thémis est la loi éternelle, et Mnémosyne la mémoire, la mère des Muses, c'est-à-dire l'intelligence, la science : car pour les peuples primitifs, c'est à la mémoire que la science se réduit tout entière; la critique, la dialectique, l'induction leur sont encore inconnues. Il est plus difficile de déterminer les abstractions que le poëte a représentées par Cœos et Créios[3],

[1] Guigniaut, *Dissert. cit.*, p. 25.

[2] Ainsi dans un des hymnes théogoniques du Véda (trad. Langlois, t. IV, p. 301), il est dit que du corps d'Aditi naissent huit enfants. Entre ces huit, le dernier, *Mârtânda*, personnifie le soleil ; il a été porté par Aditi pour mourir et reproduire. Il est fils de *Mritânda*, c'est-à-dire l'*œuf mort*, nom dans lequel se trouve une allusion à l'œuf cosmogonique qui reparaît dans la cosmogonie orphique.

[3] Ce nom est écrit dans les manuscrits, tantôt Κρεῖος, tantôt Κρῖος. M. Van Lennep, dans son édition d'*Hésiode* (Amsterdam, 1843, p. 193), le suppose dérivé du grec κρέω, d'où κρείων, *roi*, *puissant*, et admet qu'il a la même signification que ce dernier nom. Cette étymologie est pleine de vraisemblance : elle expliquerait le nom de Κρεῖος donné à un fleuve de l'Achaïe. Car on a vu que l'épithète d'ἄναξ, roi, a été souvent attribuée aux fleuves. Le savant helléniste hollandais a réuni un grand nombre de passages d'Homère et d'autres poëtes, qui prouvent que cette épithète était une de celles que l'on donnait au soleil.

personnages qui ont été complétement oubliés dans la mythologie des siècles suivants; ils appartenaient très vraisemblablement, ainsi que Japet, à d'antiques traditions qui s'effacèrent dans le cours des temps.

Le poëte d'Ascra a personnifié ensuite les grands météores dans d'autres enfants du ciel et de la terre, qui composent une double triade, les Cyclopes et les Hécatonchires. Les premiers représentent la foudre et les éclairs, ainsi que le prouvent les noms qui leur sont donnés, Brontès (Βροντής), Stéropès (Στερόπης), et Argès (Αργής), c'est-à-dire le fracas du tonnerre (Βροντὴ), l'éclair (Στερόπη), et l'éclat blanchâtre des feux électriques (Ἄργη). Ces Cyclopes font présent, en effet, à Zeus, du tonnerre et de la foudre[1].

La divinisation des éclairs et du tonnerre remontait aux premiers âges de la Grèce. Les Arcadiens, qui avaient conservé chez eux tant de traces du naturalisme primitif, offraient, au lieu appelé *Bathos*, des sacrifices aux éclairs (ἀστραπαῖς), aux tempêtes (θυέλλαις) et aux tonnerres (βρονταῖς), et plaçaient sur cette terre volcanique le combat des géants et des dieux[2].

Les Hécatonchires sont des monstres à cent bras, ainsi que l'indique leur nom, et à cinquante têtes; rien n'égale leur force: ils s'appellent Cottos, Briarée et Gygès[3], c'est-à-dire le *furieux* (κοτέω, *poétique*, s'irriter, entrer en fureur), le *vigoureux* (βριαρός, de βριάω, être robuste), le *membru* (de γυῖον, membre)[4]. Ces êtres gigantesques sont les ennemis déclarés du ciel, et dans leur haine se

[1] *Theogon.*, v. 140.
[2] Pausan., VIII, c. 29, §§ 1, 2.
[3] *Theogon.*, v. 149.
[4] Voy. Funcke, *Uranos, Kronos und Zeus um der Herscherthron*,

peint la lutte apparente des météores, l'espèce de combat que livrent au firmament les nuages formés des vapeurs terrestres. C'est cette même lutte que décrit sans cesse, comme je l'ai déjà observé au chapitre II, le chantre védique, et qui forme presque tout le fond primitif de la mythologie brahmanique. Uranos haïssait ses redoutables enfants qui menaçaient de le détrôner. Aussi, à mesure qu'ils voyaient le jour, se hâtait-il de les replonger dans les flancs de la Terre, qui gémissait de la cruauté de son époux. Exaspérée de ce perpétuel infanticide, Gæa appela ses fils à la révolte; elle arma Cronos, et, de concert avec lui, tendit un piége à l'imprévoyant Uranos. Au moment où celui-ci, amenant la Nuit sur ses pas, allait se jeter dans les bras de son épouse, Cronos le mutila d'un coup de sa tranchante *harpé* [1]. Des gouttes de son sang recueilli par la Terre, naquirent les Érinnyes, les Géants c'est-à-dire, d'après l'étymologie de leur nom (Γίγαντες), les enfants de la terre, et les nymphes Mélies, qui paraissent être des personnifications des arbres (μελία) [2]. En effet, ce sont les eaux pluviales, qui s'échappant du ciel, dont les flancs ont été sillonnés par les éclairs ou déchirés par les vents, alimentent la végétation et font germer les plantes. Autour des parties génitales du dieu, tombées dans la mer, s'amassa lentement une écume d'où sortit, ainsi que l'in-

ap. Zimmermann, *Zeitschrift für die Althertumswissenschaft*, t. VI, p. 1223.

[1] La *harpé*, qui est placée dans les mains des plus anciens héros grecs et que l'on voit figurée sur quelques monuments archaïques, était regardée comme d'invention thrace (Clem. Alex., *Stromat.*, t. I, p. 361). Cf. Guigniaut, *Nouvelle galerie mythologique*, pl. LX, n° 240.

[2] Les nymphes Mélies présidaient en effet, chez les Grecs, aux forêts. Voy. sur les Erinnyes, ci-dessus, p. 282.

dique son nom, Aphrodite (d'ἀφρός, écume)[1]; la déesse de la beauté, à laquelle s'attachèrent aussitôt l'amour et le désir, Éros et Himéros.

Tel est, comme le remarque judicieusement M. Guigniaut, le premier acte du grand drame de la Théogonie.

La création se développe par la haine aussi bien que par l'amour, par la lutte et le combat aussi bien que par l'union. Uranos, jaloux du progrès nécessaire des choses, se flatte vainement de l'arrêter. Il est mutilé par Cronos, et le règne du temps succède à celui de l'espace. C'est alors que commence l'empire des Uranides ou Titans, et avec lui une époque nouvelle. On voit, par cet exposé succinct, comment un mythe dont les origines se rattachent certainement au symbolisme naturaliste des Aryas, a été transformé par un symbolisme nouveau qui, à des représentations purement physiques, substitua des idées morales traduites à l'imagination sous les mêmes couleurs. La Théogonie d'Hésiode, tout en mettant en œuvre des images depuis longtemps connues, leur prête un sens plus élevé et plus spiritualiste, qui devient le point de départ d'un autre symbolisme. C'est de cette époque, où commence le règne du Temps, que date la naissance de tous les sentiments, de toutes les modalités, de tous les principes qui sont liés à l'existence des créatures et de l'homme en particulier. C'est le *Sort funeste* (Στυγερὸς Μόρος), la noire Ker, dont j'ai déjà parlé au chapitre précédent, la *Mort* (Θάνατος), le *Sommeil* (Ὕπνος), qui amène avec lui la troupe des *Songes*, puis la *Gaieté* et la *Plainte*, *Momos* (Μῶμος) et *Oizys* (Ὀϊζύς). Viennent ensuite les *Hespérides*, singulièrement jetées,

[1] Voyez ce qui a été déjà dit au chapitre II, p. 117.

ainsi que le remarque très bien M. Guigniaut, à côté des Kères et des Parques (Μοῖραι), dont les noms sont Clotho, Lachésis et Atropos [1], personnification des trois moments de la durée et de la destinée humaine. Suivent la *Vengeance* (Némésis), la *Fraude*, l'*Amitié*, la *Vieillesse* et la *Discorde* (Éris). Cette dernière est accompagnée de ses tristes enfants, personnifications évidentes des fléaux qui pèsent sur l'humanité, le *Travail*, l'*Oubli*, la *Contagion*, les *Douleurs*, les *Luttes*, les *Meurtres*, les *Combats*, le *Carnage*, les *Querelles*, le *Mensonge*, la *Mauvaise foi* et l'*Injustice* (Até), dont j'ai déjà parlé (p. 283). Toutes ces divinités sont sœurs. Horcos (Ὅρκος) enfin, le *Serment*, le plus terrible de tous; car c'est le dieu envers lequel on ne s'engage pas impunément [2].

Le poëte place ensuite une génération intermédiaire qui prélude à la création par les eaux et constitue toute une famille de descendants et d'arrière-descendants de la mer. Les uns sont en rapport avec le couchant, avec la région des ténèbres, et leurs noms se mêlent à des légendes locales, transportées par l'imagination d'Hésiode dans sa vaste conception cosmogonique. Cette famille est celle de Pontos qui, s'unissant à Gæa, met au jour Nérée, le plus vieux de ses enfants, le vieux Nérée, comme on se plaisait à l'appeler, car il avait toujours la véracité et le calme du vieillard [3]. Ses frères sont le grand Thaumas, le puissant Phorcys, Céto aux belles joues, Eurybie à l'esprit indomptable. Autant de symboles des merveilleux phénomènes qui se produisent à la surface de la mer, des monstres qui en habitent les profondeurs.

[1] *Theog.*, v. 218.
[2] *Theog.*, v. 231.
[3] *Theog.*, v. 234, 235.

De Nérée et de Doris, la riche fille de l'Océan, naquirent les cinquante Néréides. Le poëte énumère leurs noms allégoriques [1], noms que j'ai déjà signalés dans Homère, et qui peignent les innombrables accidents des flots. De Thaumas et d'Électre, autre Océanide, le reflet des vagues personnifié, naquirent Iris, l'arc aux sept couleurs, et les Harpyes, qui représentent, comme on l'a vu ailleurs (p. 167), les vents et les tempêtes. Phorcys et Céto ont aussi leur fabuleuse lignée. Les Græées (Γραῖαι), c'est-à-dire les *vieilles*, les *ridées*, dans le nom desquelles est peut-être une allusion aux rides des eaux [2]. Elles s'appellent *Pephrédo* et *Enyo*. Les *Gorgones*, qui habitent par delà le vaste Océan, près de la demeure de la Nuit, sont leurs sœurs; elles ont pour noms *Sthéno*, *Euryale* et *Méduse*, et sont, elles aussi, des personnifications des phénomènes marins. Le poëte a rattaché à leur histoire le mythe de Persée et de Chrysaor, qui voile également une personnification des eaux [3], et paraît appartenir à un ensemble de traditions apportées de l'Asie [4]. Il en faut dire autant d'autres mythes que le poëte ne fait qu'indiquer, mais qui avaient certainement cours de son temps, et dont les éléments se retrouvent en partie dans les Védas; le

[1] *Theog.*, v. 243 et sq.

[2] Cette interprétation est à peu près celle que donne le scholiaste du poëte dans ce passage : Φόρκυς ἡ ἐπιφορὰ τῶν ὑδάτων· Κήτω δὲ τὸ βάθος. Γραίας δὲ τὸν ἀφρόν. (*Scholiast. in Hesiod. Theogon.*, v. 270, ap. Gaisford, *Poet. minor. græc.*, t. III, p. 411.)

[3] *Theogon.*, v. 280 et sq.

[4] Hésiode rapporte que Persée trancha la tête d'une des trois Gorgones, Méduse. Du sang qui jaillit de cette tête, surgirent Chrysaor et le cheval Pégase. J'ai déjà dit (p. 84) que Pégase indique par son nom une personnification des sources. Les Grecs symbolisaient, en effet, sous l'emblème du cheval, les eaux et les fontaines. Voilà pourquoi cet animal était l'attribut de Poséidon, la création due à son trident, la

combat de Bellérophon contre la Chimère[1], la légende

forme sous laquelle il était entré en rapport avec certaines mortelles. Hésiode prend soin d'ailleurs de nous montrer le symbolisme de cette création mythologique, lorsqu'il ajoute :

Τῷ μὲν ἐπώνυμον ἦν ὅτ' ἄρ' Ὠκεανοῦ περὶ πηγὰς
γείνετο. (*Theogon.*, v. 282.)

Chrysaor, celui qui porte un glaive d'or, ainsi que l'indique l'étymologie de ce nom et comme le poëte nous le dit formellement lui-même,

. . . ὁ δ' ἄορ χρύσειον ἔχεν μετὰ χερσὶ φίλῃσι,

remonte aux cieux et abandonne la terre pour aller habiter auprès de Zeus, dont il porte la foudre et le tonnerre (*Theogon.*, v. 285, 286). Ce mythe rappelle, comme je l'ai dit au chapitre précédent, les mythes védiques : il cache certainement une personnification des idées physiques de cette époque sur la naissance de la foudre. On supposait qu'elle était due aux nuages formés eux-mêmes de l'évaporation des eaux de la terre. La foudre, c'est-à-dire l'arme d'or de Zeus (Chrysaor) naît comme Pégase, des eaux qui s'écoulent, figurées par le sang de Méduse, et s'élance au ciel pour aller, comme le Twachtri védique, tenir le tonnerre de l'Indra grec. Ce personnage de Chrysaor appartient au plus ancien panthéon hellénique : on ne le rencontre plus dans la religion des âges postérieurs. Hésiode ajoute qu'il eut pour fils Géryon au triple corps, que lui donna Callirhoé, à laquelle il s'unit. Il raconte ensuite le combat de ce monstre avec Hercule (*Theog.*, 287 et sq.). Je reviendrai au chapitre suivant sur le sens de ce mythe. M. d'Eckstein a retrouvé dans les plus vieilles légendes indiennes les éléments épars d'un mythe analogue. Pégase rappelle le cheval du sacrifice (*shaphâd ashvasya*), qui fait jaillir de son sabot la boisson inspirée qui ouvre les yeux de l'esprit et procure la vue des cieux. (Cf. *Rig-Veda*, edit. Rosen, vol. I, p. 242. *Journ. asiat.*, ann. 1855, t. II, p. 358.)

[1] La victoire de Bellérophon sur la Chimère rappelle le triomphe d'un héros lumineux sur un monstre dont le nom Belleros est contenu dans le nom de Bellérophon, triomphe analogue à celui d'Apollon sur le serpent Python. Ce héros ne paraît être qu'une reproduction du Vritrahan védique, dont le nom signifie *meurtrier de Vritra*, et qu'on appelle aussi Vritrari ; c'est le Bahram zend, l'Ized de la victoire. Vritra représente dans le Véda le nuage qui ne verse pas la pluie, qui ne se résout pas en eau, mais qu'Indra ouvre d'un coup de sa foudre et d'où la pluie s'échappe. Ce nom de Chimère (χείμαῤῥος) est le torrent gonflé. (Voy. Pott, *Bellerophon-Vritrahan*, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*,

d'Échidna[1], et la lutte d'Hercule et de Géryon[2].

Les enfants de l'Océan et de Téthys constituent cette nombreuse famille des Titans qui joue, dans la Théogonie, un rôle si important. Les Titans sont précédés par les Océanides, au nombre de trois mille fils et de trois mille filles, qui représentent les innombrables fontaines, les sources si abondantes, les rivières si multipliées auxquelles notre terre doit sa fraîcheur et son humidité. Parmi eux figure le Styx, le fleuve par excellence[3], dont les eaux vont arroser l'empire des morts. Les noms de ces Océanides représentent bien toutes les particularités, toutes les qualités des eaux. C'est Callirhoé (Καλλιῤῥόη), celle qui a un beau cours, ou Rhodia (Ῥοδία), celle qui coule rapidement[4]; Ocyrhoé (Ὠκυῤόη), dont le nom offre

t. IV, Heft 6; voy. *Rig-Veda*, p. 416 et sq.) M. P. V. Forchhammer (*Hellenica*, t. I, p. 236 et sq.) avait déjà saisi le véritable sens de la Chimère, et reconnu en elle le torrent qui vient sillonner le sol. Mais son système trop étroit d'explication lui fait chercher dans des accidents locaux l'interprétation d'un mythe qui se rattache à un phénomène beaucoup plus général. De même cela est arrivé pour le combat des dieux et des Titans, dont le théâtre a été transporté dans toutes les contrées volcaniques; on plaça la victoire de Bellérophon dans des contrées semblables, et notamment dans le canton des Phasélites, où l'on observait un feu qui s'échappait du sol et qui acquérait d'autant plus de force qu'on y jetait de l'eau. Aussi baptisa-t-on du nom de Chimère ce feu, de même nature que ceux qu'on observait aux monts Héphæstiens en Lycie. (Voy. Ctésias cité par Pline, ap. *Hist. nat.*, II, 110 (106). Antigon., *Mirabil. narrat.*, c. 182). Telle est la cause pour laquelle Bellérophon devint le héros de la Lycie. (Voyez ce que je dis à ce sujet au chapitre XIV.)

[1] *Theog.*, v. 295 et sq.

[2] Voyez ce qui est dit du sens de la lutte d'Hercule et de Géryon au chapitre suivant.

[3] *Theog.*, v. 361.

[4] Ce nom de Ῥοδία rappelle celui de Ῥοδίος, porté par un fleuve de la Troade (*Iliad.*, XII, 20), et celui du Rhône (Ῥοδάνος), tous deux dérivés du radical verbal ῥέω.

la même signification; Xanthe (Ξάνθη), celle dont les eaux sont jaunes [1]; Ianthe (Ἰάνθη), celle dont les eaux sont violettes; Climène (Κλιμένη), celle dont les eaux murmurent; etc., etc. Toutefois les noms qui servent à désigner quelques-unes de ces déesses impliquent des conceptions d'un ordre supérieur, par exemple: Métis (Μῆτις), Tyché (Τύχη), la *fortune*, Pitho (Πειθώ), la *persuasion*.

Les différents couples de Titans qui ont été énumérés plus haut ont chacun leurs enfants respectifs. D'Hypérion et de Théia sont nés le soleil et la lune, l'aurore qui luit pour les hommes et les dieux [2].

Cœos [3], uni à Eurybie, enfante le ténébreux Astræos (Ἀστραῖος), Pallas et Persès, lesquels, par eux-mêmes ou par leurs enfants, s'annoncent comme des emblèmes du ciel étoilé et de la marche du soleil dans les airs.

L'Aurore eut d'Astræos les vents propices, Argestès, Zéphyre, Borée et Notus, puis les étoiles radieuses, dont le ciel forme sa couronne [4], et entre lesquelles *Heosphoros* (Ἑωσφόρος), l'étoile du matin, est seul désigné par un nom particulier.

[1] C'était aussi le nom d'un des fleuves de la Troade, le Xanthe. La couleur des eaux a fourni à un grand nombre de rivières l'étymologie de leur nom. Comme cela est arrivé notamment pour les fleuves de l'Amérique et pour un grand nombre de rivières de l'Asie.

[2] *Theog.*, v. 371, sq.

[3] M. Van Lennep (*Comment. in Hesiod. Theog.*, p. 193) propose de faire dériver le nom de Cœos (Κοῖος) de κόω, κοέω (*intelligo*), ou de κόω (*turgeo*). Dans cette dernière hypothèse, Cœus représenterait l'état de turgescence de la nature près d'enfanter. Un fleuve de la Messénie portait aussi ce nom de Κοῖος, sans doute à cause de ses eaux souvent grossies (Pausan., IV, c. 33, § 6). Peut-être faut-il voir dans le verbe κόω la racine du latin *cohum*, qui fut prise aussi dans l'acception de ciel. (Cf. Festus, v° *Cohum.* Voy. Van Lennep, *Comment. cit.*, p. 274.)

[4] *Theog.*, v. 382.

De Pallas et du Styx, par un symbolisme dont le sens laisse beaucoup d'obscurité, prennent naissance le *Zèle* ou l'*Émulation*[1], la *Victoire*, le *Commandement* et la *Force*. Ces deux derniers sont les gardiens du trône de Zeus que fondèrent les deux premières[2].

Un quatrième couple de Titans, Cœos et Phœbé, mit au jour Latone (*Léto*), la déesse de l'obscurité, dont il a été déjà question dans les chapitres précédents, et Astérie, de qui Persès eut Hécate. Le culte d'Hécate, la *lune* (Ἑκάτη ou Ἑκαέργη), avait déjà une grande importance à l'époque d'Hésiode, puisque ce poëte nous dit qu'elle est la déesse que Zeus honore entre toutes les autres[3], si toutefois il n'y a pas là, comme on l'a soupçonné, une interpolation orphique[4].

J'emprunte à M. Guigniaut l'heureux aperçu qu'il a donné de l'histoire de la famille de Cronos et de Rhéa[5]. « Le temps, qui consomme toutes choses, vient mettre à fin l'œuvre de la création ; mais, pouvoir aussi jaloux que

[1] M. Guigniaut (*Dissert. cit.*, p. 30) explique la naissance de ces personnifications, en admettant que la dyade de Pallas et de Styx représente le principe du mouvement uni à celui de la résistance et de l'immutabilité.

[2] *Theog.*, v. 386.

[3] *Theog.*, v. 411, 412.

[4] C'est ce que remarque M. Guigniaut d'après Heyne. On verra en effet au chapitre où je traite des doctrines orphiques, quel rôle important on fit jouer à Hécate, et la place élevée qu'elle occupa dans la hiérarchie divine. Toutefois cette opinion n'est pas partagée par M. Van Lennep (*Comment. in Hesiod. Theog.*, p. 275), qui croit ici qu'il s'agit non de l'Hécate orphique, mais de la lune (Ἑκάτη, Ἑκαέργη), adorée dès la plus haute antiquité (v. 416). Peut-être faut-il reconnaître ici l'Artémis taurique dont j'ai fait connaître le caractère au chapitre II. Cette déesse, en effet, recevait le nom de Ἑκάτη (Pausan., I, c. 43, § 1 ; Servius, *ad Æn.*, II, 532), et son culte datait d'un âge fort reculé.

ce père jadis mutilé par lui, en même temps qu'il achève le monde et qu'il lui donne ses principes organisateurs, il veut en paralyser l'action. Il engendre successivement trois filles et trois fils : d'abord Hestia, Déméter et Héra, ensuite Aïdès ou Hadès (Pluton), Poséidon et Zeus, le plus jeune de tous, celui-là même qui doit ravir à Cronos son empire. Aussi, redoutant un successeur parmi ses enfants, ce dieu les engloutit-il dans son propre sein à l'instant de leur naissance. Mais Zeus lui échappa. Par le conseil de Gæa et d'Uranos, la Terre et le Ciel, qui reparaissent ici comme fondements du monde, Rhéa, sa mère, le mit au monde secrètement dans l'île de Crète, et abusa Cronos par le stratagème que l'on sait. » « Il ne se doutait pas, l'insensé, qu'au lieu de cette pierre qu'il avalait, un fils lui était réservé, invincible et sans crainte, qui, après l'avoir dompté par une force supérieure, bientôt le dépouillerait de ses honneurs, et régnerait en sa place sur les immortels. » « En effet, devenu grand, Zeus force son père de rejeter, avec la pierre, qu'il fixe à Pytho, au pied du Parnasse, comme un monument de sa victoire, ses frères et ses sœurs; puis il délivre des chaînes où Cronos les avait plongés ceux auxquels il en devra les instruments, les Cyclopes, ces vieilles puissances de l'atmosphère, déjà si redoutées d'Uranos[1]. »

Höck et Otfried Müller ont soupçonné avec vraisemblance que le poëte a pris ici aux Crétois quelques-unes de leurs traditions sur Zeus, auxquelles Homère lui-même avait fait de nombreux emprunts[2].

[1] Guigniaut, *Dissert. cit.*, p. 31, 32.
[2] O. Müller, *Prolegom. zu einer-wissenschaftlich. Mythol.*, p. 376.

Le poëte ne s'arrête pas là dans la création des familles titaniques. Japet et Clymène ont leur lignée, comme Cronos et Rhéa. Quatre fils sont sortis de leur union : Atlas, Ménœtios, Prométhée et Épiméthée.

Japet représente ici l'ancêtre de l'humanité. Peut-être faut-il reconnaître dans ce personnage celui que la Genèse donne pour fils à Noé, Japhet, dont le nom personnifiait une des grandes races primitives, celle qui, sortie de l'Iran, alla peupler l'Asie Mineure et la Grèce. Japet était regardé par les Grecs comme un des ancêtres de l'humanité, et de même que Cronos, auquel on l'associait d'ordinaire, il était le type de ce qu'il y avait de plus ancien [1]. Sans doute que, dans tout ce récit, le poëte ne suit pas sa pure imagination, et qu'il prend pour guides des traditions dont on peut saisir çà et là, chez les poëtes des âges postérieurs, des traits effacés [2].

Atlas est le premier des Japétides. Il représente la terre[3] et les montagnes, ainsi que nous le prouve le mythe qui le montre relégué aux extrémités occidentales du monde, près des Hespérides, et condamné à soutenir le ciel de sa tête et de ses bras. Ménœtios (Μενοίτιος), son frère, fut victime de son audace, et précipité par Zeus

[1] C'est ce que nous montre un passage de Platon : Ὀυχ ὁμολογῶ ὡς Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερος ἐστίν. (*Conviv.*, § 21, p. 58, edit. Bekker.) Dans Homère, Japet figure au nombre des Titans qui ont été précipités dans le Tartare (*Iliad.*, VIII, 179). Le nom de sa femme, Asia, dont on a fait une fille de l'Océan (Apollod., I, 1-3; cf. Diod. Sic., V, 66), fait reconnaître en lui une personnification ethnologique.

[2] Voyez à ce sujet *Die Mythologie des Japetischen Geschlechtes, oder der Sündenfall der Menschen nach griechischen Mythen*, von Dr K. H. W. Völcker (Giessen, 1824).

[3] *Theog.*, v. 509.

au fond de l'Érèbe[1]. La vierge qu'il créa et qu'Épiméthée eut l'imprudence d'accueillir, devint, pour lui et pour tous les hommes, la source de mille maux. Prométhée enfin, le rusé, l'adroit par excellence, osa entrer en lutte avec le souverain des dieux, par une suite d'artifices conçus tous dans l'intérêt de notre espèce. Mais Zeus le punit cruellement de son arrogance : il l'attacha par des liens solides à une colonne, et le livra aux serres de son oiseau favori. Un aigle lui rongea jour et nuit le foie, et ce supplice dura jusqu'à ce qu'Hercule, le vaillant fils d'Alcmène, fût venu tuer le vorace oiseau et délivrer l'infortuné. On a là évidemment, comme le remarque M. Guigniaut, les quatre grands types moraux de l'humanité, dont Prométhée est le génie même[2]. Ce mythe, d'après l'observation de Völcker, est l'image de la civilisation naissante au sein de la société primitive. Prométhée est celui qui a dérobé le feu du ciel : et le feu c'est le symbole des premières connaissances que l'homme s'appropria, et qui amenèrent son développement intellectuel, moral et politique ; c'est l'emblème des sciences et des arts, ainsi que le rappelle l'épithète de πάντεχνον que lui donne Eschyle. Le mythe d'Héphæstos nous le représente avec cette même attribution symbolique : le dieu du feu était aussi le père de tous les arts.

J'ai déjà indiqué, au chapitre II, l'extrême analogie qu'offre Prométhée avec l'Agni védique, c'est-à-dire le

[1] *Theog.*, v. 515, 507 et sq., 513. Voyez sur Ménœtios, qui appartient à cet ordre de personnages titaniques que l'on ne voit plus figurer chez les poëtes postérieurs à Hésiode : Apollod., I, 2, 3. *Schol. Æschyl. Prom.*, 347. Welcker, *Æschyl. Trilog.*, p. 68 et sq.

[2] Voy. *Prometheus, die Sage und ihr Sinn, ein Beitrag zur Religionsphilosophie*, par E. de Lasaulx, ap. *Studien des classischen Alterthums*, p. 316 et sq. (Ratisbonne, 1854).

dieu du feu du sacrifice personnifié, du feu dont la flamme a été ravie aux cieux et est venue apporter aux humains les bienfaits de la civilisation et des arts. On retrouve aussi, dans les traditions postérieures de l'Inde, des fables qui rappellent, à d'autres égards, la légende de Prométhée : tel est, par exemple, dans le Râmâyana, l'enlèvement de l'ambroisie dont les serpents se rendent coupables. L'ambroisie est une liqueur de feu dont la possession devint le sujet d'une guerre terrible entre les dieux et les Asouras, guerre qui menaça de ruine l'univers, et où la victoire demeura cependant aux dieux et à Indra leur chef, comme dans Hésiode elle reste à Zeus[1]. Le larcin de Prométhée est aussi l'image de la liberté réfractaire de l'esprit humain, se développant en dépit des obstacles que lui oppose la nécessité extérieure, le principe jaloux de l'ordre éternel[2]. C'est par la médiation d'Hercule que s'opère la réconciliation de Zeus et du Titan. Le héros grec a ici un caractère de dieu sauveur qui rappelle le Vichnou védique et le Mithra perse. Ces deux personnifications de l'air serein et lumineux, du soleil qui brille dans l'atmosphère, correspondent tout à fait au héros thébain, la gloire de l'air (Ἥρας κλέος), comme l'indique son nom.

Tout le mythe qu'Hésiode a développé, tant dans sa Théogonie que dans son poëme des *Travaux et des Jours*, peint, sous des traits emblématiques, le développement de la civilisation, entraînant à sa suite une foule de défauts et de vices, de dangers et de malheurs. La mollesse, la fourberie, la débauche, la prodigalité et

[1] Voy. *Râmâyana*, Adicanda, trad. Gorresio, t. I, p. 131.
[2] Voy. Guigniaut, *Dissert. cit.*, p. 33.

l'amour du faste sont les inévitables conséquences des progrès de la société dans la voie des inventions, de l'extension de ses relations, de l'augmentation de ses besoins. Dès lors l'homme fait un retour sur les temps passés ; il se prend à regretter la simplicité, la frugalité, la tempérance de ses ancêtres; il se représente comme un âge d'or celui où l'ignorance de la civilisation et des arts le préservait encore des maux qui ont suivi l'état social nouveau. Ces regrets se propagent de génération en génération; on les retrouve depuis Hésiode jusqu'à Strabon : ce géographe retrace avec complaisance et admiration le tableau de la vie des Scythes, et croit y retrouver le bonheur et la simplicité de mœurs que les Grecs ont perdus avec l'âge d'or.

Ces idées associèrent naturellement le souvenir des commencements de la civilisation à celui de l'apparition des maux parmi les hommes, et ces deux traditions continuant à s'offrir à l'imagination sous la forme mythique, la fin de l'âge d'or fut regardée comme la conséquence de la curiosité impie de l'homme; elle s'offrit sous le caractère d'une dégradation due à son péché. Toutes ces idées sont développées dans le poëme des *Travaux et des Jours* [1]. Les hommes coulent d'abord, sous le gouvernement de Cronos, des jours heureux, que ne troublent ni le chagrin, ni la vieillesse. Ils sont semblables aux dieux (ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον). A ce premier âge en succède un second, celui d'argent, où les hommes sont encore fortunés, mais que doit plus tard remplacer un âge d'airain, durant lequel les cœurs seront endurcis, où la mort, la noire mort, commencera ses impitoyables ravages.

[1] Vers 108 et sq.

Ce n'est pas cependant la naissance des arts, la découverte des sciences, ou, pour parler le langage mythologique, le rapt du feu céleste qui a déterminé immédiatement l'apparition des maux sur la terre; cette funeste catastrophe n'en a été que la conséquence indirecte ou médiate. Aussi Prométhée n'est-il pas encore la personnification de cette ardeur inexpérimentée des mortels, de ce génie imprudent qui prépare les instruments de sa propre ruine. Ce héros est l'esprit prévoyant et prophétique, ainsi que l'indique son nom; il a ravi aux cieux le feu qui doit assurer la supériorité de l'homme; mais il pressent les terribles conséquences qui peuvent résulter de l'élément qu'il a conquis, et il donne à son frère Epiméthée le conseil de ne point accepter la femme que lui envoient les dieux [1]. Prométhée est encore innocent, il n'est point l'artisan du mal, il est ἀκάκητα, comme Hésiode l'appelle dans sa Théogonie [2], remarquable épithète qui, par la seule antiquité de sa forme, annonce son origine antéhomérique. Mais son frère ne tient pas compte de ses conseils; les charmes de Pandore, cette femme formée par Héphæstos, et sur laquelle les immortels ont répandu tous leurs dons [3], aveuglent le fils de Japet. Il n'a pas la prévoyance de Prométhée, et n'apprend qu'à ses dépens; il n'acquiert l'expérience que quand le mal est arrivé, ainsi que l'indique son nom d'Épiméthée.

Mais le caractère de médiateur que Prométhée tenait peut-être de son origine védique [4] reparaît plus accusé

[1] *Op. et Dies*, v. 60 et sq.
[2] Vers. 614.
[3] *Op. et Dies*, v. 70 et sq.
[4] Voyez p. 217.

encore dans le poëte, qui le fait ensuite passer à Hercule, mis en rapport avec lui, comme Agni l'est avec Indra et le Soleil. Hercule présente en effet ce caractère de médiateur que Vichnou revêtit, presque sous les mêmes couleurs, dans le brahmanisme. C'est lui qui réconcilie la divinité (Zeus) avec les hommes, personnifiés par Prométhée. Il délivre l'infortuné Titan, que le souverain des dieux avait enchaîné à une colonne, et livré à la voracité d'un aigle. Hercule, nous dit le poëte[1], affranchit Prométhée de cet affreux tourment, sans que Zeus en fût trop irrité, *car il voyait par là se répandre avec plus de gloire sur la terre la vertu de son fils chéri*[2]. Ce sont là des idées qui respirent le christianisme. A ces mots, on croirait entendre le langage que tinrent plus tard les interprètes de l'Évangile; on aperçoit là comme l'aurore du jour qui devait éclairer et vivifier le grossier naturalisme des Grecs dont le polythéisme hindou n'a pu au contraire jamais se dégager.

Les malheurs de Prométhée sont liés à l'apparition de Pandore. C'est à l'introduction de la femme dans le monde, qu'Hésiode fait remonter la cause de tous les maux[3] qui ont affligé l'humanité. L'influence fâcheuse qu'a exercée la civilisation sur le caractère faible, léger, volage, faux, ami de la parure et du luxe, de ce sexe, a été la source

[1] *Theog.*, v. 528.

[2] Πλεῖον ἔτ' ἢ τοπάροιθεν ἐπὶ χθόνα πολυβότειραν
ταῦτ' ἄρα ἀζόμενος τίμα ἀριδείκετον ὑιον.

[3] « Dux malorum femina », comme Sénèque le fait dire à Hippolyte (*Hippolyt.*, act. II, sc. 2). En effet, la femme n'est pas seulement personnifiée dans son sexe et ses charmes, par la figure de Pandore qu'Hésiode introduit dans son poëme des *Travaux et des Jours* (I, 81 et sq.), elle est encore nominativement désignée dans la *Théogonie*, où elle prend la place de cette belle déité (v. 585 et sq).

de tous nos malheurs. Pandore en est la personnification; la boîte qu'elle porte laisse échapper toutes ces maladies morales ou physiques qui vont s'abattre sur terre et sur mer. Il ne nous restera que l'espérance!

Ces mythes furent reproduits avec quelques variantes par les poëtes postérieurs à Hésiode; on les retrouve en partie dans Théognis et dans Eschyle. Platon les développe fort au long dans son *Politique*. Il nous montre les hommes gouvernés d'abord par un démon qui était leur maître et leur pasteur[1], puis délaissés par les dieux, mais conservant encore le souvenir des jours fortunés qu'ils menaient sous Cronos[2]. Ces récits se plaçaient en tête de toutes les histoires des temps héroïques. Dicéarque, traitant des mœurs des anciens Grecs, parle d'abord de l'heureuse vie des premiers temps. Il n'y avait point alors, dit-il, de guerre, puisque l'injustice était bannie de dessus la terre[3]. La fable développée par Hésiode offre une certaine analogie avec la tradition biblique de la chute du premier homme. De même dans le mythe des âges que nous lisons au poëme des *Travaux et des Jours*, on saisit des traits d'une analogie assez remarquable avec les premiers chapitres de la Genèse. Était-ce là un souvenir vague des traditions que la race japétique avait apportées dans la Grèce, ou, ainsi que cela est arrivé si souvent, les mêmes faits ont-ils suggéré à l'esprit des anciens poëtes de semblables images? La première hypothèse paraît aujourd'hui de beaucoup la plus vraisemblable. On a retrouvé, dans les antiques traditions de l'Inde, les éléments d'une légende qui pré-

[1] Platon., *Politic.*, § 15, p. 511, edit. Bekker.
[2] *Ibid.*, edit. Bekker, p. 515.
[3] Ap. Porphyr., *De abstinent.*, IV, 2.

sente avec celle de Prométhée la plus grande analogie. M. A. Kuhn a fait remarquer[1] que le Prométhée des Grecs correspond exactement à un *Pramathâh* indien, c'est-à-dire à un être intérieurement agité et extérieurement agitant, qui dégage l'inconnu du connu, le pur du vicié, le lumineux des ténèbres; ce héros rappelle en même temps la *Pramathi* du Véda, c'est-à-dire la *prescience*, qui est une des épithètes les plus fréquentes d'Agni[2]. On retrouve dans d'autres mythes hindous une conception analogue à celle du Prométhée enchaîné au rocher[3]. L'étude de la religion de Zoroastre a d'ailleurs fait voir que la doctrine des âges, telle à peu près qu'Hésiode les entend, était aussi consacrée par sa Théologie. Les Perses[4] n'admettaient pas l'éternité de ce monde, ils fixaient seulement sa durée à 12,000 ans répartis en quatre périodes : c'est, comme on voit, la doctrine des Yougas, développée par les Hindous, et qu'ils avaient vraisemblablement puisée à la même source que les Perses. On distingue aussi chez les Hébreux les traces d'une croyance semblable[5]. Il est à noter toutefois que si une ressemblance existe entre la tradition biblique et la légende d'Hésiode, il y a aussi une opposition. Dans la fable hellénique, aucune trace d'une prédisposition à

[1] *Zeitschrift für vergleich. Sprachforschung*, vol. IV, p. 124.

[2] *Rig-Véda*, edit. Rosen. hymn. 31, p. 52.

[3] D'Eckstein, dans le *Journal asiatique*, ann. 1855, t. II, p. 337.

[4] Cette doctrine des âges est rapportée par Théopompe, cité par l'auteur du traité sur Isis et Osiris (c. 47). Elle se retrouve dans le *Boun-Dehesch*. On peut consulter à ce sujet le savant travail de M. Spiegel intitulé : *Studien ueber das Zend-Avesta*, ap. *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft*, vol. V, p. 229.

[5] Voy. mon article AGE dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. Léon Renier.

pécher, transmise comme un héritage, du premier homme à ses descendants, aucun vestige du péché originel. Il n'est question que de péchés commis, de maux qui en sont résultés. Plus tard même, cette conception primitive alla s'obscurcissant; elle fut remplacée par celle du destin, qui domine tout le *Prométhée* d'Eschyle.

La fable de Prométhée marque, dans la Théogonie, l'avénement de l'ordre actuel; jusqu'alors les hommes avaient été représentés comme contemporains des dieux; maintenant Zeus en devient le roi, le père, et son empire est établi par une victoire éclatante, celle qu'il remporte sur les Titans. Depuis dix années entières, ces dieux premiers-nés livraient aux dieux nouveaux, issus de Cronos, une guerre terrible, incessante. Les uns, postés sur lesommet del'Othrys, et les autres, sur ceux de l'Olympe[1], se disputaient l'empire du monde. Zeus et les Cronides furent obligés d'appeler à leur secours les Hécatonchires, qu'ils délivrèrent de la prison du Tartare. Le combat fut renouvelé avec plus d'ardeur que jamais : ce combat, où tous les éléments sont en jeu, où le ciel et la terre tremblent et retentissent des coups que se portent les monstrueuses divinités, représente l'antagonisme des agents physiques au sein de la nature. Dans cette mêlée divine, le futur roi de l'Olympe grec déploie toute sa puissance; il lance incessamment du ciel ses foudres et porte la confusion sur toute la terre. Celle-ci s'embrase, les forêts sont incendiées et la mer bouillonne au loin; enfin le feu céleste gagne jusqu'au chaos. Les Titans sont enfin vaincus : ils tombent foudroyés sous la grêle de rochers que lancent au loin les Hécatonchires[2]. Ils sont

[1] *Theog.*, v. 630, sq.
[2] *Theog.*, v. 714, sq.

précipités dans le Tartare, aux racines mêmes de la terre, et y demeurent, plongés dans une nuit épaisse. Poséidon a fermé de portes d'airain la terrible enceinte qui retient ces demi-dieux dans ses hideuses profondeurs. Gygès, Cottos et Briarée en gardent l'entrée.

Dans ce passage de la Théogonie, il est plus que probable que des interpolations ont été introduites par les rapsodes qui allaient chantant les vers d'Hésiode comme ceux d'Homère [1], et les grammairiens qui commentèrent la Théogonie. Hésiode s'y est évidemment inspiré du spectacle de la nature. Rien ne rappelle davantage les premiers âges de notre terre et les convulsions terribles dont elle était alors le théâtre, que ces plaines dévastées qui portent la trace de phénomènes volcaniques, que ces blocs de rochers entraînés par les neiges ou par les torrents, et qui sont semés sur la déclivité des montagnes [2]. Des scènes de cet ordre suggéraient au poëte l'idée du chaos, et chaque élément se personnifiant dans cette mêlée primordiale, à la place des phénomènes physiques l'imagination supposait des Titans, des Hécatonchires, des Cyclopes, des dieux vainqueurs et des géants foudroyés. Cette vérité est surtout frappante dans le mythe de Typhoée, qu'une main plus moderne [3] a rattaché au

[1] Platon., *Leges*, II, § 3, p. 520, edit. Bekker.

[2] Et en effet, c'est dans les contrées qui portent les traces d'actions volcaniques, que les anciens ont placé le théâtre du combat des Titans. Par exemple, en Lycie, en Cilicie, sur la péninsule de Pellène, aux champs Phlégréens. La première de ces contrées paraît avoir dû à cette tradition le nom de *Gigantia* qui lui fut parfois donné. (Voy. *Etymol. magn.*, col. 210, edit. Sylb.)

[3] C'est ce que soupçonne M. Guigniaut, d'après des raisons plausibles (*Dissert. cit.*, p. 36).

poëme de la Théogonie. Ce Typhoée, que, dans le morceau d'Hésiode, on distingue de Typhaon, qui n'en est qu'une forme[1] et qu'on lui donne pour fils, est en effet une personnification évidente des phénomènes volcaniques, des grandes catastrophes de la nature, des tempêtes violentes, au milieu desquels le monde paraît rentrer dans le chaos. Déjà Homère, dans l'Iliade[2], nous représente Typhoée au pays des Arimes (εἰν Ἀρίμοις), où Zeus lance ses foudres. Ce pays comprenait la Pisidie, la Pamphylie, la Cilicie, la Phrygie brûlée ou *Catacécauménie*[3], contrées volcaniques, dont les agitations avaient laissé de nombreux souvenirs dans l'imagination des premiers Grecs. C'était également la contrée qu'habitaient Échidna et la Chimère, personnifications du même genre, qui remontaient aussi à l'époque homérique[4]. Plus tard on transporta la patrie de Typhoée, de même que le champ de bataille des Titans et des géants, dans toutes les contrées volcaniques, en Sicile, aux îles Pithécuses, dans les champs Phlégréens de la Thessalie, de la Macédoine, de la Béotie. On trouve le prototype de la Titanomachie dans

[1] *Theog.*, v. 869, sq.

[2] Vers 782, sq.

[3] Xanthus, cité par Strabon (XIII, p. 628), faisait régner dans la Catacécauménie un certain Arimos, identifiant ainsi le pays des Arimes à la Phrygie brûlée. Diodore de Sicile (V, c. 71) place aussi dans la Phrygie la défaite de Typhon et de ses compagnons par Zeus. Pindare et Eschyle disent que Typhon était natif de la Cilicie, et le transportent ensuite sous l'Etna ou dans les environs de Cumes. (Voy. Pindar., *Olymp.*, IV, 10-12. *Pyth.*, I, v. 31-36. Æschyl., *Prom.*, v. 350 et sq.)

[4] Hésiode (*Theog.*, v. 302) place Echidna, ce monstre moitié femme et moitié serpent, et qui se rattachait à Typhoée, dans la terre des Arimes (ἐν Ἀρίμοισι). Les torrents de feu qu'Homère fait vomir à la Chimère, fille, suivant Hésiode, d'Echidna et de Typhon, annoncent également un phénomène volcanique.

la légende de Typhoée telle qu'elle nous est racontée par Hésiode[1]. Dernier fils du Tartare et de Gæa (la terre), ce monstre aux cent têtes de dragon[2] tente encore une fois de détrôner la puissance des dieux. Mais Zeus, après un terrible combat, le foudroie, et c'est alors que le monstre engendre les vents violents[3]. Il est impossible de laisser percer davantage l'image de l'orage. Typhoée est le nuage aux cent têtes, l'Ahi du Véda; il lutte contre Zeus-Indra, et quand l'éclair a sillonné le flanc de la nue, le vent des tempêtes balaie les cieux. Ce combat a fourni les premiers éléments des poëmes désignés sous le nom de *Titanomachie*, qui occupent dans la Grèce une place correspondante aux Pouranas dans l'Inde, et où l'imagination s'était épuisée à retracer les circonstances de cette lutte terrible, si féconde en épisodes.

Le poëte d'Ascra est d'autant plus près de ces légendes indiennes que, bien qu'il se laisse aller, dans la Théogonie, à sa brillante imagination, il continue encore d'être guidé par les données orientales. Tel qu'il l'a traité, le sujet de la lutte des Titans révoltés contre les dieux est empreint d'un cachet de similitude avec les traditions de l'Asie qui frappe au premier coup d'œil. Ces Titans semblent être les *Réphaïm* de la Bible précipités dans un abîme souterrain fermé par les eaux[4].

Cette lutte des deux classes de Titans rappelle celle que, dans la mythologie perse, se livrent les Izeds et les

[1] *Theog.*, v. 821 et sq., 869 et sq.

[2] Tel est le caractère que lui assigne Pindare (*Pyth.*, I, 31 ; VIII, 21 ; *Olymp.*, IV, 12.)

[3] Aussi une tradition rapportait-elle que les Harpyes étaient filles de Typhon. (Voy. Valer. Flacc., IV, 428.)

[4] Hiob., XXV, 5. Cf. *Ps.* LXXVIII, 2.

Dews pendant quatre-vingt-dix jours et quatre-vingt-dix nuits. Les soldats d'Ahriman finissent enfin par être défaits et précipités dans le Douzakh [1]. Dans un livre apocryphe juif ou chrétien, inspiré par le souvenir des plus vieilles traditions de l'Orient, on voit les anges de Dieu (ἄγγελοι Κυρίου) lutter de même contre les anges de Satan (ἄγγελοι τοῦ Σατανᾶ) [2]. Plus tard, la similitude des traditions bibliques et des traditions de la mythologie grecque les fit complétement amalgamer [3].

Un passage d'Isaïe [4] nous montre qu'en Orient, de même que chez Hésiode, les feux qui tombent du ciel s'offraient comme une image de la lutte des esprits orgueilleux contre Dieu. *Hillel*, l'astre brillant, fils du matin, qui s'élève vers le firmament, puis est précipité dans le schéol habité par les *Réphaïm*, rappelle les Titans qui ont voulu s'élever contre Zeus, et qui sont lancés dans le Tartare. Le sens de ce symbolisme ne se perdit jamais complétement dans la Grèce, et pour ce motif, Phaéton, l'image du soleil couchant qui se précipite dans les mers, ou de la foudre lancée comme du soleil par Zeus, fut assimilé à un Titan [5].

Une fois Typhoée vaincu, l'ordre est rentré dans la nature ; les combats sont finis ; chaque divinité reçoit un emploi distinct dans le gouvernement du monde [6]. Le poëte nous ramène alors à la mythologie que nous a pré-

[1] *Boun-Dehesch*, trad. Anquetil du Perron, p. 355.
[2] *Aser. Testam.*, in *Testam. patriarch.*, ap. Fabric., *Cod. pseudepigr. veter. Testam.*, t. I, p. 695.
[3] S. Cyrill. Hieros., *Catech.*, II, 8, p. 25, edit. Touttée. Cedrenus, *Histor. compend.*, edit. Bekker, t. I, p. 19, 20, 52.
[4] XIV, 12. Cf. Euseb., *Præp. evang.*, VI, 16.
[5] Voy. Steph. Byz., v° Ἐρέτρια.
[6] *Theog.*, v. 885.

sentée Homère. Il y mêle seulement de nouveaux traits allégoriques : ainsi ce n'est point Héra qui, pour lui, est l'épouse de Zeus, c'est Métis (Μῆτις), c'est-à-dire l'intelligence [1]. C'est là un mythe qui dénote une conception plus élevée de la divinité, un premier éclair du spiritualisme se substituant au naturalisme qui repose dans l'idée d'Héra, l'air personnifié. Le souverain des dieux enfante toute une série de déesses, qui ne sont que des personnages allégoriques destinés à rendre sensibles les attributs divins. C'est d'abord Athéné, la vierge immortelle, qui, malgré le nom de Tritogénie, qu'elle conserve encore, malgré la couleur glauque de ses yeux rappelant celle de l'eau, n'est plus cependant la personnification de cet élément [2]. Athéné, c'est la sagesse émanée de l'intelligence divine, ou, en langage poétique, la fille de Zeus et de Métis, que, par une autre allégorie, ce dieu épouse, s'assimile autrement dit en l'avalant. Athéné est, dans la Grèce, le point de départ de personnifications toutes morales et intellectuelles; la première de ces individualisations des vertus divines, dont la multiplication a caractérisé les derniers siècles du polythéisme [3]. Zeus s'unit ensuite à Thémis [4], à la justice, à la paix, à la loi éter-

[1] *Theog.*, 886.

[2] C'est parce qu'Athéné personnifiait l'océan des airs et des eaux, qu'elle était vierge, c'est-à-dire inféconde, stérile, comme l'air et la mer (ἀτρύγετον πέλαγος, Hésiod., *Theog.*, v. 131; αἰθέρος ἀτρυγέτοιο, Homer., *H. in Cer.*, v. 457.)

[3] Voyez à ce sujet ma note intitulée : *Des idées émises par M. Creuzer sur la Minerve Coryphasia et Coria, et sur le caractère de cette déesse comme l'auteur du salut spirituel*, dans les *Religions de l'antiquité*, t. II, p. 1332.

[4] Dans le poëme des *Travaux et des Jours*, la Justice, *Dicé* (Δίκη), est une vierge fille de Zeus (*Op. et Dies*, I, v. 254).

nelle de proportion et d'harmonie, et il enfante les ***Heures*** ou Saisons et les *Mœres* (Μοῖραι) ou Parques, devenues désormais puissances intelligentes, de filles aveugles de la Nuit qu'elles étaient d'abord, ainsi que le remarque M. Guigniaut.

Deux autres épouses lui donnèrent une lignée d'un nouvel ordre. Les Charites ou Grâces, sont les filles qu'il a d'Eurynome. Elles ont noms : Aglaé, Euphrosyne et Thalie [1], c'est-à-dire la beauté dans son éclat, la gaieté, l'aimable enjouement, enfin la joie et les fêtes. C'est là ce qui pare la vie, ce qui en fait le charme (χάρις) : et, en effet, tout cela naît de l'accord, de l'harmonie qui règne au loin sur les sociétés, et que représente Eurynome.

Les Muses, au nombre de neuf, qui président aux chants et à la musique, et se mêlent par conséquent aux Grâces, ont été données à Zeus par Mnémosyne, la *mémoire* [2].

Suit tout le cortége des grands dieux, dont, au chapitre précédent, j'ai esquissé les traits. Ce passage de la Théogonie semble être, en effet, un résumé de la mythologie d'Homère. On y voit seulement indiqués en quelques vers, à côté des mythes homériques par excellence, tels que l'histoire de Pélée et de Thétis, de Circé et de Calypso, d'autres mythes qui n'apparaissent ni dans l'Iliade ni dans l'Odyssée, ou n'y sont rappelés que par des noms. A cette catégorie appartiennent les mythes de Cadmus et d'Harmonie, de Chrysaor, de Phaéton, d'Aétas et de Jason, enfin celui de l'enlèvement de Proserpine [3],

[1] *Theog.*, v. 907 et sq.
[2] *Theog.*, v. 915 et sq.
[3] *Oper.*, v. 465. *Theog.*, v. 912, 914.

où se trouve invraisemblablement le thème fondamental développé dans les mystères[1].

Les compositions d'Hésiode ont été incontestablement une des sources auxquelles ont puisé les poëtes et les mythographes qui lui ont succédé. Ses œuvres sont tout empreintes de cet esprit naturaliste et allégorique que l'on ne saisit pas au même degré dans Homère, où il se dérobe sous un anthropomorphisme assez grossier. Le poëte d'Ascra nous avertit souvent lui-même que son récit n'est qu'une fable, une parabole (μύθος, αἶνος)[2]. En outre, un sentiment moral bien plus profond que celui d'Homère respire dans ses œuvres.

Tandis que sa Théogonie est un premier essai de classification et d'arrangement systématique entre tous les dieux, qu'il se représente comme innombrables et répandus partout, dans l'air et à la surface de la terre[3], son poëme des *Travaux et des Jours* est un premier essai de morale. Sa Théogonie constitue le point de départ de ces cosmogonies poétiques qui précédèrent, en Grèce, les *Physiologies* philosophiques de l'école ionienne et qui y eurent longtemps presque l'autorité de livres révélés[4].

[1] C'est ce qu'a remarqué fort judicieusement M. Preller (*Demeter und Persephone*, p. 13).

[2] *Oper.*, v. 200.

[3] *Op. et Dies*, v. 250.

[4] Cela résulte du passage suivant tiré du *Timée* : « Quant aux autres démons, y est-il dit, il est au-dessus de notre pouvoir de connaître et d'expliquer leur génération ; il faut s'en rapporter aux récits des anciens qui, étant descendus des dieux, comme ils le disent, connaissent sans doute leurs ancêtres. On ne saurait refuser d'ajouter foi aux enfants des dieux, quoique leurs récits ne soient point appuyés sur des raisons vraisemblables ou certaines. Mais comme ils prétendent raconter l'histoire de leur propre famille, nous devons nous soumettre à la loi et les croire. » (Platon., *Opera*, edit. Bekker, t. VIII, p. 277.)

Acusilaüs et Phérécyde n'ont fait que continuer, avec des idées nouvelles, les principes d'Hésiode; ils ont adapté à des vues quelque peu différentes, des traditions orientales. Le livre des *Généalogies* d'Acusilaüs paraît avoir été une sorte d'imitation de la Théogonie d'Hésiode, ainsi que l'on en peut juger par le petit nombre de fragments qui nous sont conservés[1]. Hésiode, malgré son sentiment moral, n'a pas cependant encore échappé à l'influence de l'anthropomorphisme poétique qui fait attribuer aux dieux les maladies et les souffrances des mortels. Mais, à part cette idée grossière, quand il envisage simplement l'homme dans son rapport avec la divinité, sa pensée s'élève, sa conception s'élargit, et il atteint véritablement les hauteurs de la morale religieuse.

C'est, ainsi que je l'ai déjà observé, dans le poëme des *Travaux et des Jours* que se trouvent surtout réunis les

[1] Voy. C. F. Müller, *Fragm. histor. græc.*, t. I, p. 100, ap. *Biblioth. græc.*, edit. MM. Didot. Acusilaüs plaçait à l'origine des choses le Chaos; il en faisait sortir l'Érèbe, ou principe masculin, et la Nuit, principe féminin. Mais il s'éloigne d'Hésiode, lorsqu'au lieu de faire naître l'Amour de l'union du Chaos et de la Terre, il lui donne pour parents la Nuit et l'Éther. (Voy. *Schol. in Theocrit. Idyll.*, XIII. Platon, *Conviv.*, § 178 B.) Phérécyde, dans sa *Cosmogonie*, paraît avoir aussi adopté les idées d'Hésiode : « Le temps n'avait produit, dit-il, que l'antagonisme ; l'amour, Éros (Ἔρως), était nécessaire pour apporter l'harmonie dans le chaos. » (Proclus, *in Plat. Tim.*, p. 155.) Cette cosmogonie d'Hésiode faisait presque autorité dans les premiers temps de la Grèce ; c'était en quelque sorte la cosmogonie officielle. Voilà pourquoi Aristophane la tourne en ridicule dans sa comédie des *Oiseaux*, en plaçant ces paroles dans la bouche du chœur (*Aves*, v. 694 et sq.) : « Au commencement étaient le Chaos, la Nuit, le noir Érèbe, et le vaste Tartare ; il n'y avait ni terre, ni air, ni ciel. » Le poëte associe ensuite à ce début hésiodique une idée empruntée à la cosmogonie orphique : « Au sein de cet Érèbe sans limites, la Nuit donna naissance à un œuf, et de cet œuf, quand les temps furent accomplis, sortit l'Amour (Ἔρως). »

préceptes de la morale. Cette morale est généralement pure. Ce qui la caractérise, c'est à la fois la parfaite connaissance du cœur humain qu'elle implique, et sa forme essentiellement pratique. Rien du mysticisme de l'Orient, de ce *Joguisme* qui place la méditation des perfections divines au-dessus des œuvres, et anéantit la morale en voulant la purifier. La doctrine d'Hésiode est, au plus haut point, celle de l'efficacité des œuvres. Le travail est, pour lui, la base de nos actions, et c'est par son éloge qu'il commence son poëme : car la vertu est la compagne de l'amour du travail ; elle lui procure la faveur de la divinité (Δαίμων) et le rend semblable à elle[1]. Ce travail qui est le moyen de soutenir modestement et honnêtement sa vie, il l'oppose à la voie criminelle par laquelle on arrive aux richesses : le vol, le brigandage, qu'il condamne avec force. Le sentiment de l'égalité des droits, dans la société humaine, des droits au bonheur et à la rémunération des œuvres, respire à chaque page du poëme d'Hésiode. Pour lui, comme pour Homère, la justice émane de Dieu, ou, pour emprunter son langage mythique, Dicé (Δίκη) née de Zeus, est belle et respectable même aux habitants du ciel[2]. Elle est la fille de Zeus comme Métis, la *Sagesse*, est son épouse. Mais dans ces mythes, on n'aperçoit qu'engagée encore dans un symbolisme grossier, cette conception des vertus divines conçues comme des entités distinctes de lui, et qui plus tard en devinrent des hypostases. « O Persé, mon frère, s'écrie le poëte[3], écoutez toujours la justice; ne faites jamais tort à personne : car le tort est pernicieux

[1] *Op. et Dies*, I, v. 312.
[2] *Ibid.*, v. 256, sq.
[3] *Ibid.*, v. 210, sq.

aux faibles mortels. L'homme de bien n'a pas la force de résister; il succombe, et l'injustice l'accable. La justice finit toujours par avoir raison de l'injustice. » Voilà une noble pensée qui montre combien, même dans ces temps de barbarie, où la violence était si souvent le moyen de gouvernement, et où l'opprimé se voyait contraint de supporter sans se plaindre le pesant joug du plus fort, on avait cependant confiance dans la vertu du bon droit, et l'on ne désespérait jamais de la justice humaine. Hésiode ne se fait pas pourtant une idée exagérée de la vertu des hommes; il sent toute la faiblesse de son cœur et toutes les difficultés qu'il y a de rester fidèle au devoir. « Rien n'est plus facile que de se laisser aller à la malice; la route qui y mène est courte et s'offre à nos côtés. Les dieux ont placé la sueur devant la vertu, et la voie qui nous conduit à elle est longue et escarpée. Cependant, à mesure qu'on franchit les premières hauteurs, le chemin devient moins pénible, quelles que soient encore ses difficultés. L'homme le plus parfait (πανάριστος) est celui qui a ces préceptes au fond du cœur, qui, dans toutes ses actions, songe à ce qu'il doit faire d'abord, et à ce qu'il doit réserver pour la suite. L'homme de bien (ἐσθλός) est celui qui écoute les meilleurs conseils, mais celui qui n'a ni la sagesse de conduite, ni la docilité pour suivre les avis des autres, celui-là est un être inutile[1]. »

La vertu que prêche Hésiode n'est point une vertu égoïste. Le sentiment de l'amour du prochain y apparaît tout aussi clairement que celui du devoir. « Aimez qui vous aime, écrit encore le poëte d'Ascra, et secourez qui vous secourt. Donnez à qui vous donne... le don est

[1] *Op. et Dies*, I, v. 284 et sq.

un acte vertueux, comme le brigandage est un acte coupable et funeste[1]. » « Quiconque donne par un mouvement spontané de son cœur, est content de son acte et éprouve en lui-même un doux ravissement, lors même qu'il s'est dépouillé par ce don d'un objet d'une grande valeur. Au contraire, celui qui est assez insensé pour dérober à autrui, a l'âme continuellement agitée, quelle que soit la modicité de son larcin[2]. »

Telle est la charité dans Hésiode ; mais cette charité ne dépasse pas les bornes de la nature humaine ; elle ne réclame ni le pardon de l'injure, ni le bienfait accordé à l'ennemi. En disant : « Donnez à qui vous donne », le poëte a soin d'ajouter : « Refusez à qui vous refuse[3]... » C'est la loi de la nature. Hésiode ne prétend point, en effet, que l'on traite son prochain sur le même pied que son frère[4] : il se borne à défendre qu'on lui fasse tort le premier ; mais quand celui-ci a mal agi envers vous, il vous reconnaît le droit de punition. Toutefois il condamne une haine implacable. « Lorsque votre prochain reconnaît sa faute, rendez-lui, dit-il, votre amitié[5]. »

Si le Grec de cette époque ne poussait pas aussi loin que le chrétien la charité pour son semblable, ce n'est pas qu'il ignorât cependant les effets de la misère. Hésiode en connaît tous les tristes résultats. L'indigent est toujours dominé, dit-il[6], par une sorte de honte (*αἰδώς*), honte à la fois salutaire et funeste à l'homme, honte

[1] *Op. et Dies*, I, v. 284 et sq.
[2] *Ibid.*, v. 355 et sq.
[3] *Ibid.*, v. 351.
[4] *Ibid.*, II, 325.
[5] *Ibid.*, I, v. 330.
[6] *Ibid.*, I, v. 310 et sq.

qui conduit à la pauvreté, comme l'audace conduit aux richesses.

Une forme de la charité antique était l'hospitalité. Aussi le poëte la recommande-t-il comme une des vertus essentielles [1], comme égale en mérite au respect que l'on doit avoir pour le suppliant. C'est là encore un des traits distinctifs de la morale d'Hésiode. Ce qu'il commande par-dessus tout, c'est de ne point faire de mal aux faibles, à ceux qui sont sans défense. En cela, il suit l'inspiration la plus immédiate de la nature; car la pitié est un sentiment qui nous attendrit sur le sort de ceux qui ne sauraient se mesurer avec nous; l'animal, de même que l'homme, respecte l'enfance.

Au reste, la société antique ayant, comme la moderne, pour base la famille, les crimes les plus odieux durent être, à cette époque, ceux qui portaient atteinte aux liens de celle-ci : l'inceste, l'adultère, l'injure faite aux vieux parents [2], et par une suite de cet amour de la famille, le tort fait à l'orphelin [3]. Car l'orphelin est l'être le plus digne de pitié : il n'a plus de famille. A l'égard du commerce des sexes, Hésiode n'entre pas dans ces prescriptions rigoureuses qui n'appartiennent guère qu'à la morale du christianisme : il condamne les relations en dehors du mariage plus pour les funestes conséquences qu'elles entraînent que pour l'acte en lui-même. C'est ainsi qu'il recommande [4] aux hommes de se garder de la volupté, de ne point se laisser aller au plaisir des

[1] *Op. et Dies*, v. 325.
[2] *Ibid.*, v. 325 et sq.
[3] *Ibid.*, v. 328.
[4] *Ibid.*, v. 375.

femmes, et il ajoute[1] : car se confier à une femme, c'est se confier à un voleur.

La morale d'Hésiode offre une liaison assez étroite avec l'observation des actes religieux et des prescriptions du culte, mais cette liaison est moins intime, moins absolue que dans les religions orientales. C'est surtout le respect des dieux, la soumission à leur volonté, l'observation des présages que recommande le poëte. « Prenez toujours en considération les dieux immortels », dit-il[2]. Et, en finissant son poëme, il s'écrie : « Heureux et béni est celui qui, irréprochable aux yeux des dieux, connaît et observe tous ces préceptes, garde les augures et évite les mauvaises actions[3]. »

Le culte des dieux doit naturellement se lier à la morale, puisque ce sont les dieux qui lui apportent sa sanction. L'œil de Zeus voit tout, connaît tout[4], et les autres divinités, en se mêlant aux humains, découvrent leurs iniquités et leur en infligent le châtiment[5]. La morale n'est que la loi que Zeus a dictée aux hommes. « Mais vous, ô Persé, gravez ceci au fond de votre esprit; approchez votre cœur de la justice; oubliez la violence. C'est le souverain des dieux qui vous en fait la loi. Laissons aux poissons, aux bêtes fauves, aux oiseaux, la fureur de se dévorer, puisque la justice n'existe pas parmi eux. Celui qui la connaît, et qui l'annonce hautement en public, verra Zeus le combler de biens, et celui qui nuira à ce juste par le mensonge et le parjure, en

[1] *Op. et Dies*, I, v. 373.
[2] *Ibid.*, II, v. 324.
[3] *Dies*, v. 62 et sq.
[4] *Op. et Dies*, I, v. 265.
[5] *Ibid.*, v. 247 et sq.

portera la peine infaillible. Sa postérité sera notée d'infamie, tandis que la gloire des fils de l'homme de bien grandira d'âge en âge [1]. » Ainsi parle Hésiode, puis il ajoute :

« Ceux dont l'intégrité a été inaltérable envers leurs hôtes et leurs concitoyens, qui n'ont jamais violé les lois de l'équité, voient toujours leurs villes florissantes et leurs peuples heureux. Ils jouissent d'une paix bienfaisante, et jamais Zeus, au vaste regard, ne leur envoie la guerre funeste, la famine et les calamités. Ils voient, au contraire, régner l'abondance dans leurs heureux festins; la terre leur fournit des fruits sans nombre; le sommet des montagnes se couvre pour eux de chênes aux glands abondants, et leurs pentes de nombreuses abeilles. Les brebis leur fournissent de riches toisons; les femmes donnent le jour à des enfants qui ressemblent à leur père... Mais ceux qui ne songent qu'à nuire, qu'à faire de mauvaises actions, en reçoivent la peine de Zeus qui voit tout. Souvent un peuple entier est puni des crimes d'un seul mortel. Le fils de Cronos lui envoie des calamités, la famine et la contagion. Les peuples sont anéantis, les femmes deviennent stériles, les familles décroissent. Tel est l'effet de la volonté de Zeus qui habite l'Olympe. Les armées sont défaites en dépit de leur nombre, les remparts des villes, les nefs vont s'engloutir, par l'ordre de ce même dieu, dans les flots [2]. »

Telle est la punition dont le poëte menace ceux qui transgressent les lois de la morale. Les immortels, qui suivent des yeux les actions des hommes [3], sont les vengeurs de cette morale outragée. Ce n'est pas seulement une

[1] *Op. et Dies*, I, v. 72 et sq.
[2] *Ibid.*, v. 220 et sq.
[3] *Ibid.*, v. 248 et sq.

vie plus heureuse que le Grec contemporain d'Hésiode attendait en récompense de sa vertu; ce n'est pas seulement une vieillesse plus prolongée que ce poëte [1] promet, ainsi que le Décalogue, aux hommes pieux; ce n'est point seulement les maux d'ici bas, une vie plus courte, que le méchant doit craindre[2]. Il y a par delà cette vie, des récompenses et des peines, sanction plus redoutable et plus complète de notre conduite d'ici-bas. Dans ce qu'il nous dit de l'eschatologie, le chantre d'Ascra se rencontre en grande partie avec Homère, et nous prouve par là qu'il ne fait qu'exposer les croyances qui avaient cours de son temps chez les Hellènes et leurs voisins. La place qu'il assigne au Tartare appartient à ce même ordre d'idées qui a été exposé dans le chapitre précédent. La terre recouvre ce redoutable séjour qu'habitent les Titans, en punition de leurs crimes. Le Styx est demeuré pour Hésiode le fleuve des enfers; l'idée lui en a été fournie, comme à Homère, par ces fleuves dont les eaux disparaissent sous le sol. « La plus grande partie de cette onde fameuse, dit la Théogonie [3], se perd sous l'immensité de la terre, dans la nuit ténébreuse, en tombant de sa source sacrée, et ensuite elle est reçue par la corne (κέρας) de l'Océan. Il n'en reste dans les enfers que la dixième partie; après avoir fait neuf fois le tour de la terre et de la mer, elle va se précipiter dans l'onde amère, en faisant mille tourbillons [4]. » Hésiode donne du Tartare une description terrible : les portes en sont de marbre et le

[1] *Op. et Dies*, I, v. 377.
[2] *Ibid.*, v. 322 et sq.
[3] Vers 696 et sq.
[4] Voyez sur ce passage, qui se rattache aux idées qu'avaient les premiers Grecs, sur la naissance des eaux et leur position par rapport à la

seuil d'airain; nul ne peut ébranler, déraciner ce seuil inexorable (ἀσθεμφής) qu'aucune main n'a créé[1]. Cet horrible séjour est gardé par Cerbère, chien anthropophage[2], aux aboiements plus retentissants que l'airain, fils de Typhaon et d'Échidna[3], et dont Homère n'avait pas prononcé le nom. Ce Cerbère, que n'ont point à redouter ceux qui descendent aux enfers, mais qui poursuit ceux qui tentent d'y échapper, est la personnification de l'adage souvent répété par les poëtes, qu'*il est aisé de mourir, mais difficile d'échapper à la mort*[4]. Son prototype paraît être Çavala ou Çabala, l'un des chiens des enfers dans la mythalogie hindoue, et qui est au fond identique à Sarameya, le type d'Hermès. Un de ses surnoms est Kavara, c'est-à-dire *le bigarré*. Dans les Pouranas il reçoit l'épithète de *Triçiras* ou *à trois têtes*[5].

Le Tartare est à la fois placé au-dessous de notre terre, et situé aux extrémités du monde (πελώρης ἔσχατα γαίης). Car c'est à ces extrémités que s'ouvre son issue,

terre, Völcker, *Ueber homerische Geographie und Weltkunde*, p. 93, 104 et passim.

[1] On reconnaît là l'idée qui a suggéré à Dante sa fameuse inscription de l'entrée de l'enfer.

[2] ὠμηστής, comme dit le poëte; c'est proprement la traduction du mot Cerbère (Κέρβερος), qui vient de κρέας, *chair*, et βέρω ou βόρω (d'où βρώσκω), *dévorer*. (Voy. Eustath., *ad Iliad.*, p. 717, 54.)

[3] *Theog.*, v. 310 et sq.

[4] Ἀΐδεω γάρ ἐστι δεινὸς μυχός, ἀργαλέη δ' ἐς αὐτὸν κάθοδος· καὶ γὰρ ἑτοῖμον καταβάντι μὴ ἀναβῆναι. (Anacr., ap. Stob., *Floril.*, CXVIII, 13.)

..... Facilis descensus Averno est.
Noctes atque dies patet atri janua Ditis,
Sed revocare gradum superasque evadere ad auras,
Hoc opus, hic labor est.
(Virgil., *Æn.*, VI, 126-28.

[5] Weber, *Indische Studien*, II, 295 sq. Kuhn, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsche Alterthum*, VI, 125 et sq., et *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. II, p. 314, sq.

fermée par les portes d'airain, qu'y a placées Poséidon et que défend un infranchissable rempart[1]. C'est aussi aux extrémités de l'univers, que se trouvent les îles que le fils de Cronos, Zeus, a assignées pour séjour aux bienheureux, à ceux qui se sont acquis la faveur des dieux. Là vivent sans inquiétude les héros fortunés (ὄλβιοι ἥρωες). Chaque année la terre leur apporte le triple tribut de ses fruits[2]. Cette récompense réservée aux héros se rattache à la déification des morts, au culte des ancêtres, qui se retrouve au berceau de toutes les races aryennes[3]. En effet, le poëte, dans son tableau des âges, nous dit que Zeus a fait des hommes de l'âge d'or, des dieux, ou, comme il les appelle, des *démons*, en prenant ce mot (Δαίμονες) avec un sens tout à fait différent de celui que les Grecs lui attribuèrent plus tard. Ce nom paraît se rattacher, pour Hésiode, au thème primitif δάω, *connaître* ou *savoir*. Les δαίμονες ou δαήμονες sont *ceux qui savent*, *qui connaissent*, *les principes intelligents* qui gouvernent le monde[4]. Et le poëte ajoute, en parlant de ces démons : « Ces âmes vertueuses (ἔσθλοι) habitent sur

[1] *Theog.*, 731 et sq.

[2] *Op. et Dies*, I, 167 et sq. Voyez, sur les îles des bienheureux, Völcker, *ouv. cit.*, p. 141 et sq., 155 et sq.

[3] Ce culte, comme je l'ai dit au chapitre II, est, dans l'Inde, celui des Pitris. Les Hindous, qui leur offrent des sacrifices à la nouvelle et à la pleine lune, s'imaginent qu'ils se rendent manifestes le jour de ces solennités. (Th. Pavie, *Fragm. du Mahâbhârata*, p. 35.)

[4] Ce mot est dérivé de δαίω, *j'apprends* (*Interpr. gr. ad Iliad.*, I, 222); ou de ce même mot et de sa racine Δάω, au sens de *diviser*, *distribuer* (Lennep, *Et. gr.*, p. 167). Dans ce cas, les démons seraient les distributeurs des biens dans l'univers. Suivant Proclus (*In Platon. Cratyl.*, p. 82, coll., p. 81, 73, edit. Boissonnade), on disait dans l'ancienne langue, Δάμων. Voy. Creuzer, *Religions de l'antiquité*, trad. Guigniaut, t. III, part. I, p. 2.

la terre (ἐπιχθόνιοι), où elles sont gardiennes des mortels; elles observent les bonnes et les mauvaises actions. Répandus dans l'air, les démons errent çà et là au-dessus du sol, sur lequel ils versent leurs dons: telle est la prérogative royale qu'ils ont obtenue [1]. » Les démons d'Hésiode ne sont donc pas encore identiques aux héros qui ne constituent que des demi-dieux (ἡμίθεοι) [2]. Ces héros sont les personnages des temps primitifs qu'Homère avait chantés, et que l'admiration populaire entoura d'une auréole divine. Aussi, dans Hésiode, n'apparaissent-ils qu'au quatrième âge.

Ce mythe des âges se rattache aux plus anciennes doctrines mythologiques de la Grèce. Le poëte y a associé deux traditions différentes, celle de l'âge d'*or* et celle de la naissance des sociétés [3]. Dans la première, il nous dépeint les hommes comme ayant goûté à l'origine une félicité sans mélange [4], mais s'étant ensuite pervertis. L'âge d'or fit ainsi place à l'âge d'*argent*. La piété com-

[1] *Op. et Dies*, 121 et sq. Ces démons correspondent tout à fait aux *Chin*, auxquels les Chinois offrent des sacrifices et en l'honneur desquels ils exécutent des représentations scéniques. Les Chinois leur élèvent aussi des statues dans l'intérieur desquelles ils s'imaginent que ces esprits viennent se loger pour recevoir leurs adorations (Alex. Stronach, *A general view of what are regarded by the Chinese as objects of worship*, dans le *Journal of the Indian archipelago*, juin 1848, p. 349 et sv.). Cette croyance est exactement celle qu'avaient les premiers chrétiens, lorsqu'ils supposaient que les idoles adorées par les païens servaient de demeures aux démons.

[2] *Op. et Dies*, I, v. 158.

[3] Voyez à ce sujet la dissertation de M. Bamberger, intitulée: *Ueber des Hesiodus Mythus von den ältesten Menschengeschlechtern* (*Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. série, 1re année, p. 524 et sv).

[4] Cette idée de l'âge d'or s'est perpétuée dans tout le cours de la société grecque. Platon fait encore dire à Socrate dans son *Philebe* (18) : « Les anciens, qui valaient mieux que nous et qui étaient plus près des

mença alors à se perdre; on négligea le culte des dieux, voilà pourquoi le ciel cessa d'être la récompense accordée aux hommes. La terre fut leur dernière demeure.

Dans la seconde tradition, les hommes nous sont représentés vivant d'abord à l'état sauvage, insociables (ἄπλαστοι), ne connaissant point le grain[1]. Leurs mœurs farouches, leur rudesse, rappellent celle de l'airain; aussi le poëte leur a-t-il donné des armes et des demeures faites de ce métal[2]. L'idée d'*airain* a naturellement rapproché ce mythe de celui de l'âge d'or et suggéré vraisemblablement l'épithète d'*argent* (ἀργύρεον) qu'Hésiode avait donnée au second âge[3]. Mais cette race de l'âge d'airain n'appartient pas cependant à la même conception poétique; elle a une existence plus réelle que les précédentes; elle marque le commencement des sociétés; la période historique et humaine. Les générations d'airain datent du règne de Zeus. Et en effet, tandis que les hommes des premiers âges ont été créés par les immortels (ἀθάνατοι), et avaient pour roi Cronos[4], les seconds ont Zeus pour auteur. Leurs corps, leurs membres monstrueux ont été

dieux. » Plus de cinq siècles après, Pausanias, imbu de la même croyance, s'exprimait ainsi, en parlant de l'époque de Lycaon : « En effet, les hommes de ce temps étaient, à cause de leur justice et de leur piété, les hôtes et les commensaux des dieux ; c'est pourquoi les dieux les récompensaient promptement lorsqu'ils étaient vertueux, et les punissaient de même lorsqu'ils commettaient quelque crime... Mais aujourd'hui que la méchanceté est portée à l'excès et a gagné toutes les villes et tous les pays, on ne voit plus d'hommes placés au rang des dieux, si ce n'est par de vaines apothéoses qu'invente la flatterie pour celui qui a l'autorité, et la vengeance divine, plus lente et plus tardive, n'atteint les méchants que lorsqu'ils ont quitté la vie. » (Pausan., VIII, c. 2.)

[1] Οὐδέ τι σῖτον ἤσθιον.

[2] *Op. et Dies*, I, 149, 150.

[3] *Ibid.*, 127.

[4] *Ibid.*, v. 110, 111.

tirés du bois des arbres[1]. Ces hommes de l'âge d'airain, ce sont les géants auxquels tous les peuples ignorants attribuent la construction des monuments élevés par les sociétés qui les ont précédés. Ici l'idée symbolique des Cyclopes, des Titans, se confond avec l'idée historique. Ces personnages fabuleux ne représentent plus les météores, mais les premiers hommes. A la race d'airain succède celle des *héros*, dont la gloire s'est répandue sur toute la terre[2]. Ce sont eux qui marquent le commencement de la civilisation, les premières merveilles du génie de l'homme, dont le souvenir agrandi par l'imagination, exalté par la reconnaissance, a conduit à faire de leurs auteurs des demi-dieux. Le peuple n'a pu croire que ce génie ait pu périr, et il a décerné l'immortalité aux héros, qu'il supposait l'avoir possédé. Mais cette immortalité n'est plus celle dont jouissaient les hommes de l'âge d'or, qui vivaient en commerce avec les dieux. A la tradition orientale, qu'on trouve consignée dans la Bible, se substitue la tradition aryenne d'Yama, régnant sur les morts, aux extrémités du monde. Cronos, dans l'île des bienheureux, appartient à un mythe tout à fait différent de celui de l'âge d'or. Puis reparaît l'idée de la décadence des sociétés : les temps sont bien loin où les hommes méritaient, par leurs actions, de ne jamais mourir, et d'être transportés aux *îles des bienheureux*, comme Arthur le fut plus tard dans l'île d'Avalon. Tout est dégénéré, et les vices et les maux ont maintenant complétement envahi le monde. Il n'y a plus ni justice, ni vertu, ni franchise, ni fidélité au serment. C'est l'âge de *fer*, celui du

[1] *Op. et Dies*, I, v. 124 et sq. Voyez ce qui a été dit à ce sujet, en parlant de la cosmogonie primitive, au chapitre II, p. 219.

[2] *Ibid.*, v. 169.

poëte, auquel il voudrait bien ne point appartenir[1], mais tel le veut sa destinée. Ainsi se clôt la série des cinq âges.

L'idée principale sur laquelle repose cette tradition des âges, c'est la décadence morale et matérielle dont est frappée l'humanité depuis qu'elle s'est écartée du sentier de la vertu, de l'innocence primitive; elle a été toujours alors s'avançant dans la voie du mal. Cette dégénérescence graduelle a trouvé dans la série des métaux une image naturelle, image dont l'idée était fournie par Hésiode. L'or, l'argent, l'airain, le fer, sont devenus pour Aratus et Ovide le type de ces quatre stations de l'humanité, par lesquelles l'homme est descendu de la félicité divine à la misère. Le mythe d'Hésiode a été ainsi complétement dénaturé, ou, si l'on veut, la contradiction qui tenait chez lui à la fusion de deux traditions distinctes, a disparu. Aratus n'a plus accepté que trois âges *métalliques*. Ovide, faisant rentrer dans ce mythe le fer emprunté à la seconde tradition, a composé les quatre âges classiques.

La tradition de l'âge d'or se rattache, dans le récit du poëme des *Travaux et des Jours*, à la fable de Prométhée et de Pandore, qui appartient en effet à la même conception[2].

Le lecteur vient de prendre une idée de la mythologie *hésiodique;* je dois maintenant dire quelques mots du culte tel qu'il existait de son temps.

L'adoration des dieux s'offre, dans Hésiode, avec un caractère de simplicité primitive qui nous reporte aux plus

[1] *Op. et Dies*, I, v. 172 et sq.

[2] J'ai suivi, dans cet exposé du mythe des âges d'Hésiode une partie des idées de M. Bamberger, en écartant seulement ce qu'elles me paraissent avoir de trop absolu.

anciens âges de la Grèce. Ce culte est d'ailleurs, en grande partie, celui que nous dépeint Homère. « Offrez aux dieux immortels des sacrifices qui soient en rapport avec vos moyens; offrez-les avec un cœur chaste et pur; brûlez en l'honneur de ces dieux les meilleures parties des victimes; offrez-leur encore des libations fréquentes (σπονδή), soit quand vous serez prêts à vous livrer au sommeil, soit quand la lumière sacrée reparaîtra sur la terre. C'est ainsi que vous obtiendrez la faveur des dieux et que votre fortune sera aussi prospère que celle des autres [1]. » Et ailleurs : « Que ce soit avec des mains pures que vous offriez dès l'aurore un vin noir à Zeus et aux autres immortels. Sans cette pureté, ils ne vous exauceront pas; ils rejetteront, au contraire, votre prière [2]. » La purification s'étend aussi aux objets sacrés. « Ne mangez pas, ne vous lavez pas, s'écrie encore le poëte, dans des vases qui n'ont point été purifiés; car rien ne vous serait plus funeste [3]. » On prononçait, dans le sacrifice, des paroles sacramentelles, des mots mystérieux que nul ne devait révéler, s'il ne voulait pas encourir la vengeance des dieux [4].

Certains jours étaient consacrés à des divinités spéciales, car les jours, dit le chantre d'Ascra, viennent du prudent Zeus. Le premier jour de la lune, le quatrième et le septième avaient un caractère sacré [5]. Ce dernier jour était consacré à Apollon. « Parce que, ajoute le poëte, c'est au septième du mois que Latone accoucha d'Apollon. » On

[1] *Op. et Dies*, I, v. 333 et sq.
[2] *Ibid.*, II, v. 341 et sq.
[3] *Ibid.*, II, v. 367.
[4] *Ibid.*, II, 373, 374.
[5] *Dies*, 5, 6.

entrevoit là la trace de la semaine, ou plutôt de la consécration du septénaire au soleil[1]. Le cinquième jour, les Érinnyes errent dans le monde pour châtier le parjure, enfant maudit de la dispute[2]. Le quatrième jour était le plus auguste de tous, surtout dans son milieu[3]. Cette attribution des jours à différents dieux se rattache à la superstition des jours heureux et malheureux, des jours propices pour certains actes et défavorables pour certains autres, qui se trouve développée au long dans Hésiode et qui se continua, ainsi qu'on le verra, dans les siècles postérieurs. A cette superstition, il en faut joindre une autre qui n'était pas moins accréditée, celle des augures, dont le poëte recommande l'observation.

On ne rencontre du reste, dans les ouvrages d'Hésiode, que peu d'indications sur ce qui touche au culte: ce poëte ne nous dit rien, par exemple, des temples, ni des prêtres; mais la parfaite conformité des notions qu'il nous fournit, avec celles qui sont contenues dans les épopées homériques, autorise à appliquer à son siècle et à sa patrie ce qui a été dit du sacerdoce et du matériel du culte au chapitre précédent.

[1] Voyez à ce sujet ma *Dissertation sur l'origine de la semaine*, dont un extrait a été donné par M. Biot dans le tome XXII des *Mémoires de l'Académie des sciences*, p. 263 et suiv.

[2] *Dies*, v. 38.

[3] *Ibid.*, v. 55, 56.

CHAPITRE VI.

SYSTÈME THÉOGONIQUE DES GRECS DEPUIS LES TEMPS QUI ONT SUIVI IMMÉDIATEMENT L'ÉPOQUE D'HOMÈRE ET D'HÉSIODE JUSQU'AU SIÈCLE D'ALEXANDRE. GRANDES DIVINITÉS DES GRECS. DEMI-DIEUX, HÉROS ET DÉMONS.

Le système théogonique et mythologique, renfermé dans les écrits d'Homère et d'Hésiode, forma le point de départ et la base de la religion hellénique, jusqu'à l'époque où les idées orphiques et platoniciennes finirent par prévaloir. Les Grecs n'avaient ni théologie officielle, ni dogmes arrêtés : la notion des différentes divinités était à peu près livrée à l'arbitraire de chacun, et le culte seul, en impliquant nécessairement certaines croyances, fixait et circonscrivait cette espèce de théologie. Les poëtes étaient les véritables théologiens; car c'était dans les hymnes chantés en l'honneur des dieux, dans les poëmes consacrés au récit des temps héroïques, durant lesquels les dieux s'étaient mêlés aux hommes, qu'était exposée la mythologie. Homère et Hésiode, en leur qualité de pères de la poésie grecque, constituaient comme les classiques de la religion. Ils avaient, dans des limites qui n'étaient pas toujours, il est vrai, bien définies, arrêté les formes des croyances helléniques. Aussi les divinités et les usages religieux que l'on rencontre chez ces deux poëtes ne diffèrent-ils pas de ceux que l'on reconnut dans la Grèce pendant toute la période suivante. On se borna à développer les idées qu'Hésiode et surtout Homère n'avaient fait qu'indiquer ; on compléta, pour ainsi dire, les mythes et les attributs de chacune des grandes divinités. Figurés par

l'art et consacrés par la poésie, ces attributs furent acceptés de presque toutes les populations helléniques, quoique chacune d'elles conservât ses dieux de prédilection et ses divinités nationales et protectrices.

La tendance à l'anthropomorphisme, déjà si prononcée dans Homère, persista sans interruption et acheva de donner à la religion grecque des habitudes de fiction qui contribuèrent beaucoup à sa décadence. Les dieux se faisaient, pour ainsi dire, de plus en plus chair. Le caractère abstrait et général qui s'attachait encore à eux, alors qu'ils reflétaient davantage les phénomènes de la nature, disparut graduellement dans des légendes, des contes puérils, indignes de la majesté divine. Cet anthropomorphisme était le résultat de deux causes: D'abord la théologie étant la servante de la poésie, celle-ci n'avait, en parlant des dieux, tenu compte que de ses propres besoins, et, pour amuser le public, pour grossir le merveilleux et multiplier les épisodes, elle avait inventé mille fables, prêté aux divinités des passions de plus en plus humaines, et rabaissé ainsi la condition des immortels. Même chez les peuples chrétiens, où une théologie arrêtée et systématique enchaîne la foi et circonscrit le dogme, on a vu la poésie populaire dénaturer de la sorte le caractère des êtres divins. On a composé, au moyen âge, une foule de fabliaux et de légendes qui ne font pas jouer aux trois personnes de la Trinité, à la Vierge, aux anges et aux saints, un rôle beaucoup plus élevé que celui que les poëtes grecs prêtent à leurs dieux. Mais l'enseignement de l'Église empêcha cette mythologie chrétienne de se substituer à l'Évangile ou de s'y amalgamer complétement. Il n'en fut pas de même dans l'antiquité. La poésie finit si bien par remplir la vieille religion hellénique de

ses fictions, qu'il devint impossible de distinguer entre le dogme et la légende.

En même temps que l'anthropomorphisme envahissait de plus en plus l'ontologie divine, les mythes descendaient graduellement de la région du symbole sur le terrain de la réalité humaine ; ils rentrèrent chaque jour davantage dans la classe des légendes et des fables, dans la catégorie de ces contes que forge le caprice de l'imagination. L'intention d'exposer sous le voile de l'allégorie un phénomène naturel s'aperçoit de moins en moins, à mesure qu'on s'approche du ve ou du vi^e siècle avant notre ère, ou, si l'on discerne encore dans le mythe un point de départ naturaliste, les détails ridicules et bizarres que se hâte d'y ajouter le vulgaire, en altèrent complétement le sens originel. J'en citerai un exemple, entre un grand nombre qu'il me serait facile de produire. Les Grecs représentaient, ainsi que les Aryas, le phénomène de la pluie tombant du ciel et se répandant sur la terre, par l'union symbolique de ces deux divinités. Et comme le coucou annonce par son chant la première pluie du printemps[1], ils disaient, dans leur langage allégorique, que Zeus (le ciel) avait pris la forme d'un coucou pour s'unir à Héra (la terre)[2]. Ce symbolisme poétique, qui se retrouve aussi dans le mythe de Danaé, est clairement rendu par ces vers d'Eschyle : « Le ciel pur aime à pénétrer la terre, et l'amour à la prendre pour épouse ; mais

[1] Voy. Hesiod., *Op. et Dies*, v. 486. Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 244.

[2] Voyez, sur le caractère de divinité terrestre qu'a parfois Héra, Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, traduit par M. Guigniaut, t. II, part. II, p. 566, et plus particulièrement Plutarch., *Fragm.*, vol. X, p. 756 et sq., edit. Wyttenbach.

la pluie qui tombe du ciel générateur féconde cette terre ; alors elle produit pour les mortels les pâturages des bestiaux et les grains de Déméter[1]. » Le peuple apprit le mythe, mais il ne compritpas l'allégorie : ce qu'il retint, c'est que Zeus avait pris la forme d'un coucou pour faire l'amour à Héra. Il fêta cette union bizarre dans des cérémonies, les hiérogamies, qui donnaient lieu aux obscénités les plus révoltantes[2]. Il raconta qu'Héra étant sur le mont Thornax, un jour qu'il faisait grand froid, un coucou transi était venu se réfugier dans son sein : la déesse prit pitié de l'oiseau ; mais à peine lui avait-elle donné asile dans le secret de ses charmes, que Zeus reprit sa forme naturelle et tenta de satisfaire son amour. Héra se défendit avec succès, et le dieu se vit contraint, comme beaucoup d'amants, de lui promettre de l'épouser. A cette fable s'ajoutèrent encore d'autres circonstances ridicules, et toute trace du symbolisme finit ainsi par disparaître[3].

Maintenant que j'ai caractérisé la tendance que prit, aux plus beaux âges de la Grèce, la théogonie, je vais passer en revue les principales divinités de son panthéon, et chercher quelles modifications s'opérèrent à la même époque dans leurs caractères. Mais je ne saurais trop le répéter, la révolution qui s'effectuait alors n'était ni radicale

[1] Ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα
Ἔρως δὲ γαῖαν λαμβάνει γάμου τυχεῖν.
Ὄμβρος δ'ἀπ' εὐνάεντος οὐρανοῦ πεσὼν
Ἔκυσε γαῖαν · ἡ δὲ τίκτεται βροτοῖς
Μήλω τε βοσκὰς καὶ βίον Δημήτριον.
(Æschyl., *Danaid.*, ap. Athen., XIII, p. 600 A.)

[2] Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 606 et sq.

[3] Voy. Pausan., II, c. 17, § 6. *Schol. Theocr. in Id.*, XV, v. 64. C'est à ce mythe qu'Aristophane fait, en raillant, allusion dans sa *Néphélococcygie* (*Aves*, v. 819 et sq.).

ni profonde. Les modifications auxquelles furent soumises les diverses conceptions qu'on se faisait des dieux ne portent que sur les détails. Le fond de la mythologie demeure toujours ce qu'elle était aux temps homériques.

Homère avait commencé à coordonner les éléments épars du panthéon hellénique et à subordonner les divinités les unes aux autres, par les attributs et la diversité des puissances et des vertus. Une division naturelle se présentait pour les dieux, c'était celle même des éléments auxquels ils présidaient. Il y avait des dieux de l'air, autrement dit du ciel, des dieux de l'eau et des dieux de la terre. Mais cette division, comme le remarque M. Nägelsbach[1], n'a jamais été entièrement acceptée par les Grecs. On ne la trouve établie par aucun auteur de l'âge d'or de la civilisation hellénique. Ainsi, par exemple, quoique Poséidon soit un dieu marin, on ne l'en voit pas moins figurer parmi les dieux olympiens; il est d'ailleurs le dieu des mers aussi bien que celui des eaux douces qui arrosent la terre. Le Grec ne distinguait réellement que deux classes de divinités, la terre et les dieux du ciel, qu'il réunissait dans une commune invocation, quand il voulait s'adresser à tous les dieux[2].

Dans cette classe, il distinguait les dieux supérieurs, habitant les régions éthérées (θεοὶ οὐρανίοι)[3], et ceux qui résident aux enfers (θεοὶ χθόνιοι)[4].

La Terre était naturellement placée à la tête des divi-

[1] *Die Nachhomerische Theologie*, p. 103.

[2] ἡ γῆ καὶ θεοί. Æschyl., *Agam.*, 1031, 1072. Sophocl., *Œdip. Col.*, 1636, 1654. Cf. Zimmermann, *Zeitschrift für Alterthumwissenschaft*, 1837, p. 421.

[3] Platon., *Leg.*, VIII, p. 828, c.

[4] Æschyl., *Agam.*, 89.

nités de ce dernier ordre. A sa suite venaient Hadès, Proserpine, l'Hermès infernal (χθόνιος), et toutes les divinités secondaires des enfers[1].

Les divinités de la première catégorie recevaient aussi l'épithète d'ὕπατοι ; mais cette épithète se rapportait plutôt à l'ordre hiérarchique des dieux qu'au lieu de leur résidence. Elle s'appliquait aux douze grandes divinités, parmi lesquelles figuraient plusieurs des divinités chthoniennes. Au dire du scholiaste d'Apollonius[2], les grands dieux étaient : Zeus et Héra, Poséidon et Déméter, Apollon et Artémis, Arès et Aphrodite, Hermès et Athéné, Héphæstos et Hestia. Mais les anciens ne paraissent pas avoir été d'accord sur ces noms, et d'autres substituaient à Héphæstos et Hestia, Cronos et Rhéa[3]. En plusieurs lieux de la Grèce, les douze grandes divinités étaient adorées collectivement[4], et une foule d'autels leur étaient consacrés en commun.

Ces grands dieux constituaient une sorte de sénat (βουλή), de conseil suprême, dont l'autorité était reconnue par les différents peuples helléniques. Tels que nous les donne le scholiaste d'Apollonius, ils sont presque tous enfants de Cronos et de Rhéa, et leur nombre, douze, pourrait bien rappeler celui des douze Titans qui avaient jadis représenté les douze formes du soleil.

Les généalogies qui rattachaient entre elles ces divinités étaient, au reste, tout arbitraires. Il n'existe à cet

[1] Æschyl., *Pers.*, 629 (631). Sophocl., *Electr.*, 110.
[2] *Ad Apoll. Rhod.*, II, 535.
[3] Cf. *Schol. ad Pindar. Olymp.*, V, 5. Le scholiaste fait aussi figurer Dionysos et les Charites parmi les grands dieux.
[4] Voy. Nägelsbach, *Homerische Theologie*, p. 83 et sq. Cf. Wachsmuth, *Hellenische Alterthumsk.*, t. II, p. 445.

égard que bien peu d'accord entre les opinions consignées dans les diverses compositions poétiques qui nous sont restées. On doit remarquer cependant qu'aux premiers âges de la civilisation grecque, les généalogies divines offraient un caractère plus franchement allégorique, tandis que plus tard l'imagination des poëtes mit bien souvent tout symbolisme de côté et s'éloigna notablement du principe naturaliste. Ces divergences, qui se rencontrent si fréquemment dans la théogonie hellénique, ne portent pas cependant sur certains caractères mythologiques qui se transmirent jusque dans les derniers temps, presque sans altération. Ce fut surtout grâce à l'art que ces types se conservèrent; car les idées changent nécessairement, non-seulement avec les mots, mais encore en dépit de la permanence des mots. Le besoin de changement fait qu'on attribue aux expressions caractéristiques des sens nouveaux, en harmonie avec le progrès de la pensée : les monuments plastiques, au contraire, immobilisent les conceptions en les rattachant sans cesse à une forme identique.

C'est à l'époque à laquelle nous sommes arrivés, que l'art commence à exercer son influence sur la religion hellénique. Il ne peut parvenir à fixer complétement les concepts divins qui suivent le mouvement des âges; mais il les contraint à emprunter les mêmes figures et à se mouvoir dans le même cercle.

Toutes les grandes divinités s'offriront donc désormais à nous sous deux aspects distincts, sous deux faces diverses et très souvent opposées. Le côté que l'on pourrait appeler *morphique*, et que je nommerai simplement idolâtrique, et le côté intellectuel. Ces deux aspects conservent entre eux une certaine relation; mais leur con-

traste, de plus en plus apparent, fait ressortir la différence des croyances populaires et des idées philosophiques. C'est sous ce double aspect que les divinités grecques doivent être étudiées aux temps qui s'étendent d'Homère à Alexandre, et je prie le lecteur de les avoir constamment l'un et l'autre sous les yeux dans l'exposé qui va suivre.

Zeus est demeuré le grand dieu hellénique, le dieu par excellence. On le voit, en effet, tour à tour désigné par son nom propre ou par la qualification générale de *dieu* (ὁ θεός), qui n'en est elle-même qu'une forme altérée. Zeus, c'est l'être et le principe divin qui anime et gouverne le monde, c'est, en un mot, le vrai dieu. Tel est le caractère qu'il a chez les anciens poëtes. « O Zeus, tu es le chef, tu es le conducteur de toutes choses, » dit Terpandre, dans un hymne dont nous n'avons malheureusement que le commencement [1]. De même Cléanthe l'appelle le conducteur de la nature (φύσεως ἀρχηγός) [2]. Il est le créateur de l'univers, celui qui a produit toutes choses. « Zeus est le dieu qui a fait le ciel et la terre, » dit Archiloque [3]. Car ce nombreux cortége divin que les poëtes et la superstition lui donnent, ne se compose que de ses sujets; les autres dieux sont placés sous sa dépendance, sous l'action plus ou moins immédiate de sa volonté. « Les dieux peuvent tout, dit Eschyle, mais non disposer d'eux-mêmes. Nul n'est libre, excepté Zeus [4]. » Et ailleurs le même poëte nous dépeint le souverain des dieux comme

[1] Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ. Clem. Alex., *Strom.*, VI, p. 784.
[2] Vers 2, ap. Stob., *Eclog. phys.*, I, 3, § 12.
[3] *Fragm.* XVI, ap. *Poet. minor. græc.*, edit. Gaisford, t. I, p. 295.
[4] *Prometh.*, v. 50.

existant par lui-même et n'ayant d'autre principe de son existence que lui [1]. La providence divine est donc contenue tout entière en Zeus; il est, comme le Brahma des Hindous, la providence en action et en essence. C'est ce qui fait dire à Archiloque : « O Zeus, père Zeus, tu gouvernes le ciel, tu surveilles les actions coupables et injustes des hommes; tu t'attaches à tirer châtiment et vengeance des monstres [2]. » Zeus est le dieu de la justice, car la justice est l'œuvre de la providence. Tôt ou tard, pensaient les Grecs, l'événement devait amener la punition du coupable et la récompense de l'homme vertueux. C'est ce que montre bien un des hymnes homériques adressés à cette divinité suprême : « Je célèbre Zeus, le meilleur et le plus grand des dieux, dont la foudre retentit au loin, dieu puissant et par qui tout s'accomplit, et qui donne à Thémis, assise près de lui, des conseils pleins de sagesse. Sois-nous favorable, très grand et très glorieux fils de Cronos [3]. » C'est en sa qualité de dieu de la justice, que Solon l'invoquait en tête de ses Lois [4].

Zeus est à la fois la source de la vie et celle de la mort [5]. Il nous frappe, il nous châtie; mais il est aussi notre suprême consolateur; seul il tient les remèdes de tous

[1] Πατὴρ · φυτουργὸς αὐτόχειρ ἄναξ. *Suppl.*, v. 600.

[2] *Fragm.* XVII, ap. Gaisford, t. I, p. 297. On peut voir dans Stobée (*Eclog. phys.*, I, 3, § 14 et sq.) un certain nombre de passages tirés des mêmes poëtes et exprimant la même idée.

[3] Homer., *Hymn.*, XXII.

[4] Πρῶτα μὲν εὐχώμεθα Διὶ Κρονίδῃ βασιλῆϊ
Θεσμοῖς τοῖσδε τύχην ἀγαθὴν καὶ κῦδος ὀπάσσαι.
(Solon., *Fragm.* XXIV, ap. Gaisford, t. I, p. 341.)

[5] Un autre poëte anonyme a dit : Ζεύς, ὁ καὶ ζωῆς καὶ θανάτου πείρατα νέμων. (Ap. Stob., *Eclog. phys.*, I, 3, § 9.)

les maux, pour parler avec Simonide [1]. Si Zeus est le dieu des grands de la terre, si le poëte place près de lui la force et la violence [2], il est en même temps le dieu des suppliants [3], le dieu doux, le dieu miséricordieux qui accueille les sacrifices expiatoires [4]. « Lève les yeux vers Zeus, dit le chœur dans les *Suppliantes* d'Eschyle [5]; du haut du ciel, il observe les infortunés qui, s'adressant à leurs proches, n'en reçoivent point un juste secours. Le dieu des suppliants s'irrite quand les cris des malheureux ne sont pas écoutés. »

Tous ces attributs sont quelquefois donnés par les poëtes à la divinité conçue d'une manière abstraite, au principe pour eux mal défini, mal déterminé, qui gouverne le monde et qu'ils désignent sous les noms de démon (Δαίμων), de cause divine (τὸ θεῖον). Cette circonstance achève d'identifier la conception de Zeus et notre conception moderne de Dieu. « Dieu gouverne toutes choses à son gré, s'écrie Pindare, en se servant de l'expression de θεός [6]. » « Le succès ici-bas est un présent de Dieu, » fait dire Eschyle, dans les *Sept chefs devant Thèbes*, à l'un de ses personnages [7]. L'auteur de l'hymne homé-

[1] Ζεὺς πάντων αὐτὸς φάρμακα μοῦνος ἔχει

(Ap. Stob., *Eclog. phys.*, I, 3, § 6.)

On peut en rapprocher cette autre sentence tirée d'un ancien poëte anonyme (*Ibid.*, § 20):

Θνητοῖσιν ἀνθρώποισι καταφυγὴ θεοί.

[2] Κράτος et βία. Voy. le début du *Prométhée* d'Eschyle. Dans ses *Choéphores*, v. 242, le poëte remplace la violence (βία) par la justice (δίκη). Cf. Callimach., *Hymn. in Jov.*, v. 67.

[3] Ἱκέσιος ou ἱκετήσιος.

[4] Μειλίχιος.

[5] Vers 387 et sq.

[6] *Pyth.*, II, 89, 90.

[7] Θεοῦ δὲ δῶρόν ἐστιν εὐτυχεῖν βροτούς (v. 616). Cf. *Pers.*, v. 94, 95.

pour chaque famille grecque, le patron par excellence, le *Lare des Lares*, celui qui donnait la richesse et l'abondance. De là le surnom de *Ctesios* (Κτησίος) qu'il recevait [1]. On rattachait au Zeus du foyer la plupart des vertus, car c'est dans le culte de la famille qu'elles prennent naissance. Zeus Hercæos était le dieu de l'amitié [2], et le vengeur du meurtre et de l'adultère [3], le protecteur des femmes qui acceptaient le joug de l'hymen [4].

Ces caractères si multipliés de Zeus, joints à l'antiquité de son culte, concoururent à le faire adopter comme la divinité suprême de toutes les nations helléniques. Il devint leur protecteur et leur modèle, et prit pour cela le titre d'*hellénien* et *panhellénien* [5]. Il fut le dieu qui veillait sur le peuple grec, comme Jéhovah veillait sur Israël, celui qui les défendait contre les barbares, étrangers à son culte. A Platée, on célébrait, tous les cinq ans, en son honneur, près de son autel, et non loin du tombeau commun des Hellènes, les jeux de la liberté, ou *Éleuthéries;* car Zeus était le dieu libérateur [6].

Aux beaux temps de la Grèce, cette divinité, sous le nom de Zeus Olympien, était arrivée à ce degré de vénération et d'éclat qui se reflète dans le magnifique simulacre qu'en exécuta Phidias. Après avoir été le dieu des *phratries*, ou tribus liées par une communauté de rites religieux, il était devenu celui de tous les peuples

[1] Pausan., I, c. 31, § 2.

[2] Ἑταρεῖος, φίλιος. Voyez, pour le développement de cette idée, Creuzer, *ibid.*, p. 572.

[3] Voyez ce qui est dit au chapitre XIII à propos de la morale.

[4] Creuzer, *ibid.*, p. 567.

[5] Ἑλλήνιος, πανελλήνιος (Herodot., IX, 7; Pausan., II, c. 29 et 30). Cf. O. Müller, *Æginet.*, p. 18 et sq.; 155 et sq.

[6] Ἐλευθέριος (Pausan., IX, c. 2, § 4).

grecs, lorsque ces phratries isolées s'unissaient entre elles dans des cérémonies communes [1]. Il présidait à ces cérémonies, qui avaient Elis et Olympie pour théâtre; et la majesté qu'il répandait sur les jeux Olympiques se reportait à son tour sur sa propre image.

Ce Zeus, ce Jupiter Olympien, qui demeura, tant qu'il exista, une des merveilles de l'art grec, contribua beaucoup, par la sublime inspiration que Phidias avait répandue sur ses traits, à ennoblir la conception que se faisaient les Hellènes, du souverain des dieux. Cette image, de proportion colossale, était placée à l'extrémité de l'Altis. Les parties supérieures du corps, la tête, le cou, la poitrine et le haut des bras offraient à l'œil les formes les plus majestueuses; le reste était couvert par les plis ondoyants d'un manteau, et tout le costume, avec les attributs, annonçait la plus solennelle magnificence. Dans la main droite du dieu était la statue de la Victoire, présentant la couronne au premier des vainqueurs; la gauche portait le sceptre, surmonté de l'oiseau royal, de l'aigle. Les Heures, génies des saisons et de l'ordre, environnaient le monarque divin, aussi bien que les Grâces; à ses pieds, gisaient des sphynx mystérieux. Sa face céleste exprimait les trois qualités suprêmes : la force, la sagesse et la bonté : la force, par l'ensemble de la tête et par cette chevelure puissante qui se dressait pour retomber sur les épaules en boucles nombreuses; la sagesse, par ce front large et imposant, par ces sourcils épais, dont le mouvement, plein de noblesse, semblait consacrer la parole du dieu; la bonté, par les contours, remplis de douceur, de sa

[1] Voilà pourquoi Zeus recevait à Athènes le surnom de *Phratrios*. (Platon, *Euthyd.*, § 72, p. 171, edit. Bekker.)

bouche divine. C'était donc là réellement la divinité se révélant sous la figure humaine : telle elle s'offrait aux Hellènes ; et l'émotion de Paul-Émile à l'aspect de Jupiter Olympien montre que les Romains en jugeaient de même [1].

Quoique Zeus prît chaque jour dans l'esprit des Hellènes une forme plus spirituelle et plus en harmonie avec nos idées modernes sur la divinité, il n'en demeurait pas moins aussi dans le culte et pour le vulgaire superstitieux, un roi tout humain du ciel et l'auteur des météores. De nouvelles légendes et de nouvelles épithètes vinrent enrichir son histoire mythique et développer cette face plus grossière de sa personnalité. En qualité de maître de l'air, il engendrait le jour, l'année et les saisons [2], déchaînait les vents, faisait pleuvoir et neiger. Sur les montagnes arides de l'Attique, on implorait le Ζεὺς ὄμβριος [3]. A Byzance, on lui consacra un temple sous le nom de Ζεὺς ὄυριος. A Sparte, il recevait l'épithète d'εὐάνεμος, c'est-à-dire *celui qui donne un vent favorable;* et les Athéniens, dans un des mois de leur année (*mæmacterion*), l'invoquaient comme la divinité qui calme les tempêtes (μαιμάκτης) [4].

Des contes populaires qui prenaient leur source dans de vieux mythes naturalistes dont le sens était oublié, prêtaient à Zeus de coupables et de ridicules amours.

[1] Voy. Creuzer, *ibid.*, p. 575, 576.

[2] Διὸς ἡμέραι, Διὸς ἐνιαυτοί. Ζεὺς μάλεος (Pausan., I, c. 32, § 2). Τί γὰρ ὁ Ζεὺς ποιεῖ; ἀπαιθρίαζει τὰς νέφελας ἢ ξύννεφει (Aristoph., *Aves*, 1502).

[3] Εὐχὴ Ἀθηναίων ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων· ἤτοι οὐδεῖ εὔχεσθαι ἢ οὕτως, ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως. (Marc. Antonin., *ad se ips.*, V, 7).

[4] Hesych., s. h. v. On faisait, pour apaiser l'atmosphère, des sacrifices appelés Μαιμακτήρια. Harpocrat. s. h. v. Cf. Suidas, v° Μαιμακτηριών.

Épris de la beauté de certaines femmes comme le plus vulgaire des mortels, il s'unissait à elles sous de bizarres métamorphoses, et les poëtes prenaient ces fables pour thème des récits qu'ils composaient sur le souverain des dieux. Sous la forme d'un cygne, il séduisait Léda [1]; sous celle d'une colombe, il entrait en commerce, à Egium, avec la jeune Phthia [2].

Héra demeura la femme et la sœur du souverain des dieux [3]. Elle n'en partageait pas tout à fait la puissance; mais elle monta graduellement de la simple condition d'épouse au rang de reine du ciel. Il semble qu'à mesure que la condition du sexe féminin gagne en considération et en égards dans la société grecque, la déesse qui le personnifie s'élève aussi dans la hiérarchie divine. Héra est devenue, en effet, ce que l'on pourrait appeler la déesse-type de la *féminité;* elle représente les qualités et les attributs qui sont par excellence ceux de la femme, vierge, épouse, mère ou veuve (Χήρα) [4]. Dans le premier cas, elle reçoit les surnoms de Παρθενία [5], qu'on a déjà vu lui avoir été donné dans Homère, de jeune fille (Ἥρα παῖς) [6], de fiancée (Νυμφευομένη) [7]. Dans le second, ceux de Héra *Teleia* (Τελεία) [8], c'est-à-dire la femme mûre pour l'hymen [9], de *Gamelia* (Γαμηλία), qui

[1] Apollodor., III, 10, 7.
[2] Ælian., *Hist. var.*, I, 15.
[3] Homer., *Hymn.* XI.
[4] Pausan., VIII, c. 22, § 2. Voy. ci-dessus, p. 77.
[5] Pausan., II, c. 38, § 2. *Schol. Pind. Olymp.*, VI, 49.
[6] Pausan., VIII, c. 9, § 1.
[7] Pausan., IX, c. 2, § 5.
[8] Pausan., VIII, c. 31, § 6.
[9] *Viripotens.* Telle est du moins l'interprétation la plus vraisemblable de ce mot, τελεία, le mariage étant considéré comme l'accomplissement de

préside aux fêtes nuptiales [1]. Dans le dernier, enfin, elle est la déesse de l'accouchement, celle qui préside à la délivrance des femmes et à la naissance des enfants; elle se confond avec Ilithye, la déesse génétyllide par excellence, dans laquelle on reconnaît parfois une divinité distincte et qu'on multiplie même en plusieurs déesses du même nom, les *Ilithyes* [2].

L'hymen de Zeus et de Héra (ἱερὸς γάμος) [3] est le modèle et comme le type divin de l'hymen. Héra repasse successivement par ces différents états de la vie féminine : elle redevient tour à tour enfant, fiancée, épouse et mère, afin de pouvoir offrir à la piété des femmes grecques un modèle qui s'adapte à leurs diverses conditions. Aussi Pausanias nous dit-il que, tous les ans, la déesse allait se baigner dans la source Canathos, à Nauplie, et retrouvait chaque fois, dans ces eaux, sa virginité [4].

la vie (τελειότης τοῦ βίου) (Pausan., IX, c. 2, § 5; *Schol. Theocrit.*, XV, 64). C'était en sa qualité de déesse de l'hymen, qu'Héra était la protectrice des hommes : de là le surnom d'Ἀλέξανδρος qu'on lui donnait à Sicyone. (*Schol. Pindar. Nem.*, IX, 30. Cf. Diodor., V, 73. Spanheim, *ad Callimach. Hymn. in Jov.*, 57, p. 52. *Hymn. in Apoll.*, 14, p. 89.)

[1] Voy. Plutarch., *Fragm.*, IX, 5; t. XIV, p. 289, edit. Wyttenbach. Eustath., *ad Homer.*, p. 1156, 48. Héra recevait aussi dans le même cas le surnom de ζυγία, *celle qui impose le joug* (ζυγός). (Voy. Apoll. Rhod., *Argon.*, 466. Pollux, III, 98. Dion. Halic., *Rhet.*, V, p. 235.)

[2] Pindare donne Ilithye pour fille de Zeus et d'Héra, et sœur d'Hébé (*Nem.*, VII, init.). Héra était adorée sous le surnom d'Ilithye à Argos. (Voy. Hesych., v° Εἰλείθυια. Cf. Apollod., I, 3, 1.)

[3] La poésie grecque a souvent chanté cet hymen divin. Le poëte Alcman avait composé un ἱερὸς γάμος. (Cf. Macrob., *Saturn.*, V, 2. Hesych., v° Ἱερὸς γάμος, et les développements donnés à ce sujet par M. Georgi, dans son savant article JUNON, de l'*Encyclopédie* de Pauly, p. 559.)

[4] Pausan., II, c. 28, § 2.

Ce caractère de déesse prototype du sexe féminin, appliqué à Héra, remontait d'ailleurs très haut en Grèce. Nous en avons déjà retrouvé les éléments dans la religion des Pélasges, et nous en puisons une autre preuve non moins décisive dans les caractères de l'ancienne Junon italique. Cette déesse, qui n'est qu'une forme féminine du dieu Zeu-Pater, ou Jupiter, apporté vraisemblablement de la Grèce en Italie, présente d'une façon encore bien plus complète que la Héra grecque les attributs du sexe féminin [1].

Héra, élevée au rang de reine du ciel en sa qualité de parèdre de Zeus [2], emprunta à son époux une partie des attributs de l'être suprême; elle devint la déesse puissante par excellence (μεγαλοσθενής) [3]. De même que Zeus était la personnification de l'univers intelligent et en particulier du ciel étoilé, Héra fut regardée comme habitant sur la voûte céleste et la personnifiant sous la forme féminine. Elle devint une reine du firmament, et voilà, à ce qu'il semble, pourquoi le paon lui fut donné pour symbole, car les yeux brillants dont est parsemé le plumage de l'oiseau rappelaient les étoiles [4]. Ce caractère uranien de la déesse explique pourquoi elle a été assimilée postérieurement à des déesses-ciel, telle que l'Astarté des Syriens et la *Thanit* des Carthaginois, ou même à des personnifications de la planète Vénus ou de la lune,

[1] Voyez sur cette Junon, O. Müller, *Etrusker*, I, p. 145; II, 47. Gerhard, *Gottheiten der Etrusker*, p. 32, 33.

[2] De là l'épithète de ὁμόθρονος que lui donne Pindare (*Nem.*, XI, 2).

[3] Pindar., *Nem.*, VII, 2.

[4] Voy. Creuzer, *ouv. cit.*, t. II, 1[re] part., p. 598. On nourrissait dans le temple de Samos des paons en l'honneur de cette déesse (Menod. et Antiph., ap. Athen., XIV, p. 655).

astres qui ont été pris tour à tour pour les reines des étoiles [1].

Comme divinité-type de l'épouse, Héra se confondait avec Déméter. Et, en effet, il existait entre les deux divinités une certaine communauté de traits, qui amena parfois entre leurs cultes un antagonisme fâcheux. Aux premiers siècles qui suivirent l'époque homérique, les sanctuaires d'Argos et de Samos étant déjà entourés d'une vénération dont ne jouissait pas encore celui d'Éleusis, Héra l'emportait sur sa sœur et sa rivale. Mais à mesure qu'Athènes acquit plus de prépondérance, le culte des grandes déesses éleusiniennes fit pâlir celui de l'antique Dioné. Toutefois, dans l'art grec, Héra demeura toujours le type de la reine ; son front est couronné de la *stéphané* ou diadème, et les coiffures qu'on y ajoute, le *polos*, le *calathos* et le *modios*, ne font que mieux ressortir son caractère de divinité du ciel et de la nature. L'*himation* (ἱμάτιον), ou voile qui l'enveloppe, le *chiton* dont elle est vêtue, par la sévérité de leurs draperies, impriment à son port et à son maintien un caractère de réserve et de pudeur qui sied à la compagne de Zeus et qui en fait l'idéal de l'épouse, de la matrone. Mais cette matrone, cette épouse, c'est la femme dans la fleur de l'âge ; ce n'est point la mère, comme Déméter. Héra a la même majesté que celle-ci ; mais elle n'est pas une femme déjà mûre : c'est une femme jeune, et non pas une adolescente. Polyclète passait pour avoir fixé ce type de la reine des dieux, dont la noblesse et la pureté n'ont pas peu contribué à conserver intacte l'idée que les Grecs se faisaient de la déesse suprême.

[1] Voyez ce que je dis au chapitre XV.

Le caractère de Poséidon n'a pas subi, dans la période dont je trace ici le caractère mythologique, plus de modifications que celui de Zeus. Il s'est, comme lui, agrandi, généralisé, et, d'un simple roi des mers, d'une personnification circonscrite de l'élément humide, Poséidon est arrivé à embrasser tout l'univers physique. C'est une sorte de Zeus marin (Ζεὺς ἐνάλιος), ainsi qu'il est quelquefois appelé [1]. Il représente la cause universelle, supposée placée dans l'élément humide, conformément aux doctrines qui furent soutenues par certains philosophes de cette époque, et notamment par Thalès ; il est le souffle qui dirige les eaux sur lesquelles flotte la terre, qui la pénètre et y donne naissance aux sources et à la végétation, qui veille sur ce vaste continent, l'agite ou le consolide à son gré. Les diverses épithètes sous lesquelles il est adoré expriment ces différents attributs. Il est le dieu γαιηόχος, ἐννοσίγαιος, ou ἐννοσίχθων, c'est-à-dire *qui embrasse la terre* [2]. Il est invoqué sous le nom de monarque *qui règne sur les mers* (ποντομέδων ἄναξ) [3], d'εὐρυκρείων, *qui règne au loin* [4]. Il est le dieu des chevaux, parce que les chevaux, individualisés dans Pégase, sont l'emblème des sources ; de là ces épithètes d'ἵππιος, ἵππειος, ἵππαρχος [5]. Sous le nom de φυτάλμιος, dont j'ai déjà parlé au chapitre II, il fait pousser les plantes et les bour-

[1] Pindar., *Pyth.*, IV, 363. *Anthol.*, II, p. 227, 57.

[2] Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 286. Pindar., *Pyth.*, IV, 59. Pausan., II, c. 20, § 2; c. 21, § 7.

[3] Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 131. Cf. *Iliad.*, XI, 751.

[4] Pindar., *Olymp.*, VIII, 41.

[5] Pausan., I, c. 30, § 4; VIII, c. 25, § 5. Aristoph., *Eq.*, v. 551. Euripid., *Phœnic.*, v. 1707. Diod. Sic., V, 69. Pind., *Pyth.*, IV, 80. Cf. Böttiger, *Kunstmythologie*, II, 322.

geons[1]. Il est appelé σεισίχθων[2] et ἀσφάλιος[3], c'est-à-dire *celui qui remue et affermit le grand continent du monde;* de là également son épithète de ἠπειρώτης[4].

C'est surtout sous ce dernier caractère que Poséidon joue un rôle dans les mythes helléniques; car, en sa qualité de dieu des commotions du sol, il inspirait une crainte profonde et commandait en tout lieu le respect. Une ville venait-elle à être renversée par un tremblement de terre : on s'imaginait que Poséidon, irrité, avait voulu tirer vengeance des habitants; on cherchait à découvrir la cause qui avait provoqué son courroux; on lui adressait des sacrifices, on lui élevait un temple, on fondait des fêtes en son honneur[5]. Son culte, répandu chez les populations de race ionienne, était naturellement en faveur dans les contrées maritimes, où l'on avait davantage à redouter sa puissance[6]. Il semble même

[1] Pausan., I, c. 37; II, c. 32, § 7. Phurnut., *De nat. deor.*, c. XXII. Voyez plus haut chap. II, p. 86. Cf. Welcker, *Trilog.*, p. 286. C'est à ce même caractère de dieu de la végétation, que Poséidon paraît avoir dû le surnom d'Ἐλύμνιος qu'il recevait à Lesbos (Hesychius, s. h. v.), lequel est dérivé du mot ἔλυμος, qui désigne une sorte de céréale.

[2] Pindar., *Olymp.*, I, 6, 7. On peut rapprocher de ce nom les épithètes de τινάκτωρ γαίας (Sophocl., *Trach.*, v. 102), et κινητὴς γᾶς (Pindar., *Olymp.*, IV, 31).

[3] Pausan., VII, c. 24, § 6. Strabon., I, p. 57.

[4] Philostrat., *Imag.*, II, 14.

[5] Voyez ce que rapporte Pausanias des tremblements de terre de Sparte (IV, c. 14; VII, c. 25). Cf. Strabon., VIII, p. 384. Diod. Sic., XV, 49.

[6] Voyez sur l'histoire de la propagation du culte de Poséidon le mémoire de M. Éd. Gerhard, *Ueber Ursprung, Wesen und Geltung des Poseidon* (*Mém. de l'Acad. de Berlin*, partie historique, ann. 1850, p. 159 et sq.). Le culte de Poséidon paraît avoir été primitivement étranger aux Doriens et aux Achéens; il ne s'établit que postérieurement dans les villes fondées par ces populations.

avoir, en certaines villes maritimes, détrôné la divinité du pays ou tout au moins s'être amalgamé avec elle. A Corinthe, à Rhodes, à Ténare, on adorait un dieu Soleil qui présidait aussi aux eaux, sans doute parce que cet astre les échauffe et les vivifie. Cet Apollon marin, dont les attributs étaient naturellement analogues à ceux de Poséidon, se confondit avec lui [1].

La figure de Poséidon exprimait l'horreur qu'inspirait, dans ces temps où la navigation était encore si peu avancée, la tempête aux matelots grecs. L'agitation des flots et les monstres qui vivent au sein des mers, les mille phénomènes dont l'élément liquide est le théâtre, tout cela était regardé comme l'œuvre du dieu. Les poëtes continuèrent à composer son cortége des Néréides, des Tritons et des animaux marins que j'ai énumérés, en parlant du caractère qu'a Poséidon chez Homère. C'est ce qu'on voit notamment dans un hymne d'Arion de Methymne [2]. De là des fables qui racontaient que des monstres envoyés par Poséidon irrité, avaient enlevé la vie aux uns et mis en péril celle des autres. Telles étaient les légendes d'Andromède [3] et d'Hésione [4],

[1] Voy., sur cet Apollon delphinien, qui était celui des populations ioniennes, ce qui a été dit p. 147. C'était à ce dieu *soli-marin* qu'on sacrifiait un cheval à Ténare (Homer., *Hymn. in Apoll.*, v. 412). On le retrouve dans le dieu Soleil, auquel les chevaux étaient consacrés (Pausan., I, c. 1, § 6 et sq.), et dans lequel M. Gerhard voit le prototype de Palemon et de Taras. Une tradition rapportée par Pausanias (II, c. 4, § 7) nous représente Poséidon et Hélios en lutte pour la possession de l'isthme de Corinthe.

[2] *Anthol. græc.*, edit. Fr. Jacobs, t. I, p. 48.

Βράγχιοι περὶ δή σε πλωτοὶ θῆρες
Χορεύουσιν ἐν κύκλῳ, etc.

[3] Voy. *Iliad.*, VII, 452 ; XXI, 443. Eurip., *Androm.*, v. 1014.

[4] Voy. Apollod., I, 2, 6 ; II, 5, 9. Hygin., *Fab.* 89. Ces deux légendes

geons[1]. Il est appelé σεισίχθων[2] r… …té de ces lé-
dire *celui qui remue et affermi*… …spirait le dieu.
monde; de là également son é… …ers était heureu-
C'est surtout sous ce der… …ele de l'imagination
joue un rôle dans les m… … chose de farouche dans
qualité de dieu des co… …nonçaient la force; non
crainte profonde et cr… …esse d'elle-même qui appar-
ville venait-elle à … …rce violente et irréfléchie. On re-
terre : on s'im… …que l'hymne homérique appelle le dieu
tirer vengean… …outables (ἐρισφάραγος)[2]. Les Ioniens lui
la cause q… …ré le mois de l'année où les vents sont les
sait des … …ts et les tempêtes les plus terribles[3]. C'est vrai-
des fê… …ment à raison de son caractère violent, que le
les … …était son animal emblématique[4], si toutefois ce
er… …eau

…issent se rattacher aussi à l'ancien usage de sacrifier des jeunes …les à Poséidon, en les précipitant dans les flots, afin de calmer la mer …ritée. (Voy. Apoll., III, 15, 5. Suidas, v° Παρθένια. Hygin., *Fab.* 26. Meursius, *Regn. att.*, II, 9.)

1 Eurip., *Hippol.*, v. 1204.

2 *Hymn. in Mercur.*, v. 187. Cette expression correspond à l'ἐριχτύπης d'Hésiode (*Theog.*, v. 456) et à l'εὐρυσθενής d'Homère (*Odyss.*, XIII, 140). Ces épithètes sont commentées par Plaute, dans ce passage sur Neptune, que les Romains identifiaient au Poséidon grec : « *Te omnes sævum severumque avidis moribus commemorant, spurcificum, immanem, intolerandum, vesanum* (*Trinumm.*, IV, 1, 6).

3 C'était le mois de Poséidon (Voy. K. F. Hermann, *Griech. Monatskunde*, p. 75).

4 Dans le poëme du Pseudo-Hésiode intitulé *le Bouclier d'Achille*, Poséidon reçoit le surnom de ταύρεος ἐννοσίγαιος (v. 104). On célébrait, en l'honneur de ce dieu, des fêtes nommées Ταύρεια (Hesych., s. h. v.), et des troupeaux de taureaux lui étaient consacrés; ἐκ Ποσειδῶνος ἀγέλαι, dit Philostrate (*Imag.*, II, 16). On précipitait parfois en son honneur des taureaux noirs dans les flots (*Odyss.*, III, 6), absolument de même que l'on noyait des chevaux (Pausan., II, c. 38 ; VIII, c. 6, § c. 7 ; 7, § 2). A Éphèse, les jeunes gens qui sacrifiaient à Poséidon le jour des fêtes de ce dieu, prenaient le nom de ταῦροι (Voy. Athen., X, p. 245 C). Proclus,

… son symbole, par le même motif …lui des fleuves. La crédulité po… …on sortait parfois du sein des …entait tel que les artistes …iacres, les cheveux en dé… …uâtre se mariant aux reflets …[2], et imprimant à sa physionomie … sauvage[3]. A sa main était le trident … les frappements subits agitaient la terre …. Cette arme était un des plus anciens instru-

…es son commentaire sur les *Travaux et les Jours*, d'Hésiode, s'exprime ainsi en parlant du dieu : « On lui sacrifiait des taureaux et des chèvres, comme des animaux qui sautent, impétueux, violents, qu'on ne peut retenir, qui deviennent doux seulement quand on les a châtrés. » Διὸ καὶ τοὺς ταύρους αὐτῷ φέροντες ἀνῆκαν, ὡς ὁρμητικοὺς, καὶ τοὺς κάπρους· ἄμφω γὰρ διὰ θυμὸν ἀκάθεκτοι γίνονται, πραΰνονται δὲ ἐκτμηθέντες. (*Schol. in Hesiod. Op. et Dies*, v. 788, ap. *Poet. minor. græc.*, t. III, p. 357, édit. Gaisford.)

[1] Voyez p. 162.

[2] C'est ce que rappelle le κυανοχαίτης d'Homère, répété par d'autres poëtes, et les ὀφθαλμοὶ γλαυκοὶ dont parle Phurnutus (*De nat. deor.*, c. XXII. Cf. *Anthol. græc.*, edit. F. Jacobs, t. I, p. 48).

[3] Le type que l'art nous a laissé de Poséidon rappelle beaucoup celui de Zeus, mais il est moins grandiose; il a quelque chose de moins idéal. La poitrine du dieu marin est large (Pausan., I, c. 14, § 5), son front est peu élevé. L'analogie et le contraste des deux divinités sont bien exprimés par ce que Valère Maxime nous dit d'Euphranor (VIII, II, 5) : « *Euphranor, cum Athenis XII deos pingeret, Neptuni imaginem quam poterat excellentissimis majestatis coloribus complexus est, perinde ac Jovis, aliquanto augustiorem repræsentaturus* (Voy. à ce sujet Winckelmann, *Werke*, t. IV, p. 98 et 102, pl. VIII). » Quand Poséidon représentait la mer qui se calme, sa physionomie recevait une expression moins farouche; c'était alors le *Neptunus placidus* des Latins. Mais ce caractère ne date que d'une époque comparativement moderne. (Voy. Böttiger, *Kunstmythologie*, t. II, p. 347 et sv. et K.-O. Müller, *Handbuch der Archäologie* § 354.)

ments de pêche; c'était le harpon dont on fait usage dans la Méditerranée pour atteindre les dauphins et les thons[1].

Poséidon se servait de son trident comme Dionysos de son thyrse et les magiciens de leurs baguettes. Il faisait jaillir les sources, en frappant la terre ou les rochers; de là ses surnoms de Νυμφαγέτης et Κρηνοῦχος[2]. Telle est l'idée exprimée par la lutte célèbre de ce dieu et d'Athéné se disputant l'empire d'Athènes, nouvellement bâtie. Poséidon enfante le cheval, tandis qu'Athéné donne naissance à l'olivier. On a vu que le cheval est la source qui jaillit, qui bondit en s'échappant du sol. Ces deux divinités, personnifiant l'une et l'autre l'élément humide, étaient naturellement adorées comme les protectrices spéciales d'une contrée toute maritime.

Le même symbolisme qui faisait donner le cheval pour attribut à Poséidon, qui lui rapportait la découverte de l'usage que ce solipède rend à l'homme, qui le représentait comme l'ayant dompté et soumis au frein[3], fit aussi imposer à ce dieu le surnom d'*Ægeus* ou *Égéen*[4].

[1] Voyez à ce sujet Böttiger, *Kunstmythologie*, p. 122 et sv. Cf. toutefois les observations que fait M. E. Curtius dans ses *Ionier*, sur cette arme symbolique, à laquelle il attribue une autre origine.

[2] Voy. p. 96, cf. Pausan., II, c. 2, § 7. Phurnutus, c. 22.

[3] C'est ce que nous rappelle ce passage de l'hymne de Pamphus cité par Pausanias (VII, c. 21, § 3): Ἵππων τε δωτῆρα, νεῶν τ' ἰθυκρηδέμνων.

[4] Phérécyde nous apprend que déjà de son temps l'épithète d'Αἰγαῖος était appliquée à Poséidon (*Schol. Apollon.*, I, 831). Cf. ce que j'ai dit (p. 275) d'Égéon, géant marin à cent bras (*Iliad.*, I, 402), qui personnifie les tempêtes et que la mythologie postérieure rattacha par ce motif à Poséidon, lequel l'avait, disait-on, vaincu et lancé dans les flots (Voy. Claud., *De raptu Proserpinæ*, v. 345, et ce que Pausanias dit du rôle de l'Hécatonchire, dans la lutte de Poséidon et d'Hélios. (I, c. 2, § 6; II, c. 4, § 7.)

Les flots (κύματα) qui bondissent, sont comparés, par les peuples pasteurs, à l'animal du troupeau qui bondit par excellence, la chèvre. Ces flots deviennent donc des chèvres (αἶγες), la mer houleuse, ou, comme nous dirions, moutonneuse, prend en conséquence le nom d'Égée, qui est ensuite reporté au dieu[1]. Le caractère de dieu des chevaux, quoique d'abord secondaire et purement emblématique chez Poséidon, finit, ainsi que cela est arrivé pour beaucoup d'autres caractères du même genre, par former un des traits principaux de sa physionomie. Poséidon devint le dieu des courses de chevaux, des exercices équestres[2], et quand

[1] J'ai déjà dit (p. 90, 275) que ce nom d'αἶγες appliqué aux flots, aux grosses vagues, explique le nom d'Æges (Αἰγαί), donné à un certain nombre de villes maritimes (Cf. p. 233) La même étymologie appartient au nom d'Égée, qui désigne à la fois le père de Thésée et la mer des Cyclades, l'un n'étant qu'une forme de Poséidon, l'autre étant la mer houleuse et agitée par excellence. L'identité de ces deux noms donna naissance à la fable sur la mort d'Égée (Plut., *Thes.*, 22. Serv., *ad. Virg. Æn.*, 3, 74). Thésée est en effet un héros poséidonien. On l'adorait le 8 du mois, comme Poséidon (Plut., *Thes.*, 36. Voy. *On the early kings of Attica*, dans le *Philological museum*, t. II, p. 370, 371. Cf. *Schol. in Hes. Dies*, p. 374, 375. ap. *Poet. minor. græc.*, édit. Gaisf., t. III).

[2] Les courses de chevaux célébrées en l'honneur du dieu paraissent originaires de la Thessalie, où était né le mythe qui faisait naître le cheval du frappement du trident de Poséidon. C'est ainsi que ce dieu surnommé alors πετραῖος, c'est-à-dire *saxatile*, avait fait naître le premier cheval, Πήγασος (la source) ou Σκύφιος, personnification de la coupe qui reçoit la liqueur jaillissante. Les courses de chevaux étaient destinées à rappeler le souvenir de cette merveille, et de la Thessalie elles se répandirent dans le reste de la Grèce (Pind., *Pyth.*, IV, 246. *Schol. Philost. Imag.*, II, 14. Virg., *Georg.*, I, 12. *Etym. magn.*, p. 473, 42. *Schol. Apoll.*, III, 1244). Oncheste, en Béotie, est une des plus anciennes villes où l'on voie adopter l'usage tout thessalien de ces courses (Homer., *Hymn. in Apoll.*, 52 et sq.; *H. in Merc.*, v. 185. Pausan., VII c. 26, § 3).

les dieux des Romains se confondirent avec ceux des Grecs, c'est ce trait de ressemblance avec le *Neptunus* latin, qui amena l'identification des deux divinités. Les mythes dans lesquels le cheval ne figurait que comme symbole, tels que la naissance d'Arion, ne s'offrirent plus à l'imagination populaire, une fois le vieux symbolisme oublié, que sous le côté matériel. En Laconie, on rendit un culte au dieu comme au protecteur des chevaux [1], à celui qui les faisait naître; et le sacrifice, de ces quadrupèdes, qu'on offrait dès les temps homériques [2] au dieu des fleuves, précisément à raison de ce symbolisme, sembla, quand la vraie signification en fut oubliée, une preuve des attributions tout équestres du dieu.

Le cortége de divinités marines dont Poséidon était entouré, devint la source d'une infinité de fables sur les amours du dieu, sur ses aventures galantes. Telle était, par exemple, la fable d'Amymone, qu'Eschyle prit pour le sujet d'un de ses drames [3], celle d'Alopé, la fille de Cercyon [4], celle de Mélanippe, qui donna à Poséidon

[1] Dans ce pays, Poséidon recevait le surnom d'ἱπποκούριος (Pausan., III, c. 14, § 2). Voy. ci-dessus, p. 84.

[2] *Iliad.*, XXI, 131. Cf. Pausan., VIII, c. 7, § 2.

[3] D'après une tradition, Amymone (Ἀμυμώνη), une des Danaïdes, s'étant endormie sur un chemin, avait été surprise par un satyre, et sauvée par Poséidon, qui lança contre le satyre son trident; l'arme s'enfonça dans le rocher. Amymone étant ensuite devenue l'amante du dieu, celui-ci lui permit de retirer le trident du rocher, d'où jaillit alors une triple source à laquelle on donna le nom d'*Amymone* (Pausan., II, c. 27, § 1. Hygin., *Fab.*, 169. Orph., *Argon.*, 200. Lucian., *Dial. marin.*, 6). Dans cette fable se trouvent réunis le symbole du trident qui fait naître les sources, et une allégorie de la mer qui, après avoir pénétré sous les rivages, vient jaillir en fontaines à la surface du sol. (Cf. Welcker, *Nachtrag zur Æschyl. Trilogie*, p. 308.)

[4] Alopé, fille de Cercyon, avait eu de Poséidon un fils nommé Hippothoüs, qui fut allaité par une cavale. Cette tradition athénienne re-

deux jumeaux[1], enfin celle d'Éthra, la mère de Thésée[2]. Dans toutes ces fables, l'intervention du cheval est un indice du symbolisme primitif[3]; mais, dans les détails, l'imagination se livre à ses caprices.

Les contes débités sur Poséidon devaient trouver surtout créance parmi les marins, et ils étaient colportés par eux de port en port, de contrée en contrée; ils s'y amalgamaient avec des légendes locales, et ils revenaient ensuite en Grèce, grossis de la sorte par nombre d'additions étrangères. Le mythe de Poséidon fut donc un des premiers qui s'altéra au contact de la Phénicie et de la Libye et s'amalgama avec des notions

montait à une époque fort reculée, puisqu'on la trouve déjà mentionnée par Phérécyde (ap. Steph. Byz., v° Ἀλόπη), et qu'Hippothoüs donnait son nom à une tribu athénienne; elle nous montre encore le cheval, figurant les sources auxquelles la mer, personnifiée par Poséidon, donne naissance en pénétrant la terre. Le nom d'Alopé indique probablement une source d'eau salée (ἁλοπήγη). (Voy. Pausan., I, c. 5, § 2; c. 39, § 3. Hygin., *Fab.* 187.)

[1] Mélanippe, séduite par Poséidon, se réfugia dans une grotte du Pélion pour échapper au courroux paternel, et fut métamorphosée par Artémis en cavale (Voy. Eratost., *Cat.*, 18. Hygin., *Poet. astronom.*, II, 18). C'est encore le même symbolisme que précédemment.

[2] Æthra (Αἴθρα), après avoir été l'amante de Poséidon, devint l'épouse d'Égée et en eut Thésée (Plutarch., *Thes.*, §§ 3 et 4. Pausan., II, c. 31, § 2; c. 33, § 1). Sous ce mythe est figurée l'union de l'air (αἴθρα) et de l'eau représentée par Poséidon et Egée.

[3] Le fond de ces mythes qui reposent sur l'union de la terre et de l'eau donnant naissance aux sources, se retrouve dans l'antique fable arcadienne des amours de Poséidon et de Déméter, dont le fruit fut le cheval Arion (Ἀρίων) (Pausan., VIII, c. 35, § 4). Les anciens supposaient que la mer pénètre dans le sol qui flottait à sa surface, et c'est ainsi qu'ils expliquaient la naissance des sources. Voilà pourquoi Poséidon fut parfois invoqué comme divinité infernale et reçut les surnoms d'Ἀδωναῖος (Hesych., s. h. v.), et de Χαμαίζηλος (Boeckh, *Corpus inscr. græc.*, t. I, p. 482, n° 523).

étrangères à la religion primitive des Grecs. C'est ce qui explique l'origine libyque ou phénicienne qu'on a voulu tour à tour donner à ce dieu, et contre laquelle parle, comme on l'a vu au chapitre II, la forme toute grecque de son nom [1].

Poséidon fut le dieu spécial des populations ioniennes. Un des centres de son culte était en Argolide, où la tradition plaçait sa lutte avec Héra [2]. Cette lutte que les deux divinités se livrèrent pour la possession du pays, rappelle celle que le même Poséidon soutint contre Athéné pour la possession de l'Attique. Toutes ces contrées littorales habitées par des populations maritimes devaient naturellement invoquer avant tout le dieu des mers. Dans l'intérieur de la Grèce, Poséidon devint le dieu des eaux fécondantes et de la production, auquel on offrait les prémices des fruits[3]. Porté à Égine et à Naxos, il y disputa aux dieux de ces îles, Zeus et Dionysos, la souveraineté et le respect des habitants [4]. Apollon céda pareillement la souveraineté de Calaurie à Poséidon [5].

Athéné, qui était devenue la divinité éponyme et protectrice d'Athènes, la *déesse poliade* [6], prit une importance croissante dans la religion hellénique et en particulier dans le culte de l'Attique. Ses destinées suivirent celles de cette cité et participèrent de son éclat et de sa renommée. La déesse pélasgique, dont le culte s'était propagé surtout de Thessalie en Béotie et de Béotie à

[1] Voyez ci-dessus, p. 83, 84.
[2] Pausan., II, c. 15, § 2 ; c. 22, § 5.
[3] Plutarch., *Thes.*, § 6, p. 12, édit. Reiske.
[4] Plutarch., *Conviv.*, IX, 6.
[5] Pausan., X, c. 5, § 3. Apollon., *Argon.*, III, 1243.
[6] Πολίας, πολιοῦχος.

Athènes, perdit chaque jour davantage de sa physionomie primitive.

Dans le principe, personnification des eaux ou tout au moins des vapeurs qui, des eaux, s'élèvent dans l'air, elle n'est plus guère, à l'époque de Périclès, qu'une hypostase de la sagesse divine et de la providence de Zeus[1]. De déesse de l'élément humide, elle devient déesse de l'air pur, de l'éther, et par là elle se confond avec le roi des dieux, Zeus, qui personnifie le firmament[2]. Elle se trouve alors, avec le souverain de l'Olympe, dans le rapport où les déesses de l'Inde sont avec les dieux ; elle en personnifie l'activité, la pensée, l'intelligence ; elle est en un mot ce que les Hindous appellent *Çacti*[3]. Voilà pourquoi cette déesse est fréquemment invoquée en compagnie de son père, comme l'arbitre des destinées des nations, des villes et de leurs habitants[4]. Athéné représenta en conséquence la sagesse, la pensée de Zeus, et par là, elle détrôna en

[1] Arnob., *Adv. gent.*, III, 31. On voit, par la harangue de Démosthène contre Aristogiton (I, p. 781), qu'Athéné représentait surtout, de son temps, la sagesse et la prudence, considérées comme des vertus divines.

[2] C'est par ce caractère de déesse de l'air pur ou ciel serein (αἴθρα), que s'explique l'intervention d'Athéné dans le mythe d'Æthra, princesse de Trézène, fille de Pitthæos. Æthra élève dans Apaturie un temple à Athéné (Hygin., *Fab.* 36. Plutarch., *Thes.*, 6. Preller, *Griechische Mythologie*, II, 191, 314). Bellérophon, qui représente, de même que son *homomorphe*, Persée, l'eau qui s'élève en vapeur dans le ciel, devient amoureux d'Æthra. Ces faits se rattachent ainsi au même symbolisme. (Voyez ce qui a été dit de Persée, ci-dessus, p. 235, 302, et ce qui en est dit plus loin dans ce chapitre.)

[3] C'est-à-dire *force, puissance.*

[4] Voyez par exemple, dans l'*Anthologie grecque* de Jacobs (t. I, p. 89, n° IX), l'invocation qui est adressée à Pallas Tritogénie et qui se termine par ces mots : σύ τε καὶ πατήρ.

partie Héra. Mais Héra n'en garda pas moins le caractère d'épouse du roi des dieux; elle est coexistante à lui, tandis qu'Athéné est une de ses créations, qu'elle émane et sort de lui, qu'elle est sa fille et non son épouse. Cette déesse est vierge [1], parce que le symbolisme qui lui a donné naissance, ne comporte aucune idée de dualisme. Déjà, dans Hésiode, on a vu Mêtis représenter, sous une forme analogue, la sagesse divine; mais, en passant dans Athéné, cette idée s'épure et s'agrandit. Toutes les vertus, toutes les perfections qui s'attachent à l'idée de l'intelligence suprême, servent à composer le personnage de la déesse; elle ne représente pas seulement, comme vierge (παρθένια), la chasteté : elle est encore invoquée comme l'intelligence qui invente, crée et conserve [2], comme la prudence qui dicte les décisions et les arrêts [3], comme la force [4], comme le courage, qui naît du sentiment de la force, comme la vertu guerrière qu'enfante le courage [5]. Telle est l'origine du mythe qui nous montre la déesse sortant tout armée de la tête de

[1] Παρθένος αἰδοίη. (Homer, *Hymn.*, XVIII, v. 3.) Elle fuit la couche nuptiale; son cœur est insensible aux désirs de l'amour. Φυγόλεκτρος, ἄλεκτρος; ἀμείλιχον ἦτορ ἔχουσα (*ibid.*, 2).

[2] Athéné πρόναος, προναία ou πρόνοια, adorée à Délos et à Prasies (Herodot., I, 92; VIII, 37, 39. Æschin. *in Ctes*, p. 502. Pausan. ,X, c. 8, § 4). Platon nous apprend (*Cratyl.*, § 23, p. 407) que les commentateurs d'Homère regardaient Athéné comme un symbole du νοῦς et de la διάνοια. (Cf. Æschyl., *Eumen.*, v. 21. Aristid., *Panath.*, I, 97, édit. Jebb.)

[3] De là ses surnoms d'ἀμβουλία, βουλαία, ἀγοραῖα (Pausan., III, c. 31, § 8; c. 13, § 4. Cf. VIII, c. 31, § 3). C'est à Athéné qu'on faisait remonter l'origine du tribunal des Éphètes. (Voy., sur cette tradition et sur le vote dit d'Athéné, ψῆφος Ἀθηνᾶς, Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. II, P. II, p. 737 et sq.)

[4] Σθένιας, *la forte*. (Pausan., II, c. 30, § 6.)

[5] De là ses surnoms d'Ἀλκιμάχη, Ἀτρυτώνη, Λαοσσόος, Πρόμαχος.

Zeus. Ce mythe, dû, dit-on, à Stésichore[1], fut ensuite développé par Pindare[2]; et la parfaite relation dans laquelle il se trouve avec la conception de la déesse, lui donna une extrême popularité. Il devint le thème sur lequel brodèrent d'autres poëtes et d'autres mythographes[3].

La personnification de la *sophia* divine, qu'exprimait le type d'Athéné, devait fournir la source d'un symbolisme tout intellectuel et d'un véritable dogme religieux. Mais ce fut seulement dans les écoles philosophiques que ce symbolisme rencontra son complet développement et put faire son chemin. Pour le peuple, Athéné fut surtout une déesse guerrière, une déesse armée; et la légende raconta qu'on l'avait vue plusieurs fois combattre en personne avec ses adorateurs et leur prêter l'appui de ses armes divines. L'art, qui pouvait rendre plus aisément le dernier caractère que le premier, contribua à populariser ce côté des attributs de la déesse; et, quand le chef-d'œuvre de Phidias fixa dans l'esprit hellénique la forme sous laquelle on se figurait Athéné, toute trace de l'ancienne divinité des eaux et de l'air humide fut définitivement effacée. C'est alors que le nom de Tritogénie ou de *Tritonia*, dont l'étymologie se rattachait à un radical obsolète[4], devint, pour les Hellènes, une véritable

[1] Voy. *Schol. Apollon.*, IV, 1310. Πρῶτος Στεσίχορος ἔφη σὺν ὅπλοις ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναπηδῆσαι τὴν Ἀθηνᾶν. (Bergk, *Lyr.*, p. 628, 59.)

[2] Voy. *Olymp.*, VII, 35. Le poëte raconte qu'Héphæstos ouvrit, du tranchant de sa hache, la tête de Zeus. Dans l'hymne homérique à Athéné (XXVIII, v. 5), il est fait allusion au même mythe : Le prudent Zeus enfanta la déesse de sa tête auguste; Τὴν αὐτὸς ἐγείνατο μητίετα Ζεὺς Σεμνῆς ἐκ κεφαλῆς, πολεμήϊα τεύχε' ἔχουσαν.

[3] Voy. l'article MINERVA, de M. Krause, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, t. V, p. 44.

[4] Conférez ce qui a été dit sur l'étymologie de ce nom p. 95, 96.

énigme, que l'on chercha à s'expliquer à l'aide des idées nouvelles qu'on s'était formées sur le caractère de la déesse. On voulut retrouver dans cette épithète le nom de *tête* (τριτώ) [1], par allusion au mythe plus moderne inventé par Stésichore.

Homère nous a tracé, comme on l'a vu (p. 292), un portrait de la déesse, portrait parfaitement conforme à cette conception vulgaire fixée par le chef-d'œuvre de la statuaire chryséléphantine; et, dans les hymnes homériques, on ne rencontre rien qui soit en désaccord avec cet original.

Les peuples ont toujours plus redouté la colère des dieux, qu'ils n'ont espéré leurs bienfaits. Le côté terrible de la divinité est celui qui se présente davantage dans les chants religieux et les prières des nations au berceau. Athéné, la pensée divine, conçue comme une personne, était donc plus invoquée par un effet de la crainte qu'elle inspirait, que par la reconnaissance dont elle était entourée. C'est encore là un motif qui fait que la Pallas armée, la Pallas redoutable, figure habituellement dans les monuments de l'art et de la poésie. A part ses yeux bleus[2], qui sont peut-être le dernier vestige de la personnification de l'eau ou de l'air pur, tout le reste de ses attributs est exclusivement puisé dans l'idée de force et de combats. Elle a des armes splendides, dit un des hymnes

[1] Ce mot, en effet, si l'on en croit Tzetzès (*Schol. ad Lycoph.*, v. 519, p. 666 et sq.), signifiait *tête* en dialecte béotien : Τριτὼ γὰρ βοιωτικοῖς ἡ κεφαλή.

[2] De là le nom de Γλαυκῶπις, donné sans cesse à Athéné par Homère, et justifié par les mosaïques et les peintures qu'on a de la déesse. (Voyez, sur la signification symbolique de cette épithète, Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. II, part. II, p. 726.)

homériques [1] ; elle agite dans sa main un glaive acéré [2] ; l'égide, ou peau de chèvre, la cuirasse des temps primitifs, défend sa poitrine [3], et un casque surmonte son front [4]. Ce front, par sa pureté et son élévation, dénote à lui seul qu'elle est la déesse de l'intelligence, la déesse aux pensées nombreuses (πολύμητις), à la haute prévoyance, comme dit le poëte huméride [5]. Athènes, qui s'était placée sous sa protection spéciale, étant presque toujours la ville victorieuse et conquérante, Athéné fut regardée comme la plus puissante patronne des armées ; elle fut la déesse par-dessus tout redoutable [6], celle qui détruisait les villes ennemies de ses peuples favoris [7], celle qui inspirait la crainte et la vénération à ceux qui la contemplaient [8], noble fille de Zeus, dont son père tirait

[1] *Hymn.*, XXVIII, v. 5 et 6. Πολεμήϊα τεύχε' ἔχουσαν, χρύσεα, παμφανόωντα.

[2] *Ibid.*, v. 9 : Σείσασ' ὀξὺν ἄκοντα.

[3] De là l'épithète d'αἰγίοχος, donnée sans cesse à la déesse (Homer., *Hymn.*, XXVIII, v. 7 et passim). Les premières armes défensives étaient faites de peau ; le casque, la *galea* des Latins, tirait son nom du mot γαλέη, *animal à fourrure.* C'est cette coiffure de peau qui est donnée à la déesse sur les anciennes peintures céramiques. L'égide n'avait pas d'autre origine, et sa présence dans l'armure d'Athéné est une preuve de l'antiquité de cet emploi symbolique. Plus tard, on oublia le caractère véritable de cette égide et des fables furent inventées pour l'expliquer.

[4] Cet attribut du casque ne paraît guère antérieur à l'époque de Phidias. Plus anciennement, ainsi qu'on le voit par les vases peints, la déesse était représentée la tête nue ou simplement ceinte d'un bandeau.

[5] Homer., *Hymn.* XXVIII, v. 2.

[6] C'est avec ce caractère qu'Athéné apparaît dans un des hymnes homériques en son honneur (*Hymn.* X). Elle y est qualifiée de δεινή.

[7] Dans le même hymne, elle reçoit l'épithète d'ἐρυσίπτολις, c'est-à-dire de *protectrice des villes*, et il est dit en même temps d'elle, que les soins guerriers (πολεμήϊα ἔργα), la ruine des villes, les cris de guerre et les combats sont les occupations qu'elle partage avec Arès.

[8] Σέβας δ' ἔχε πάντας ὁρῶντας ἀθανάτους. (*Hymn.* XXVIII, v. 6, 7.)

un légitime orgueil [1]. De là l'extrême importance attachée à la possession de son image, le *palladium* [2]; car, dans les croyances superstitieuses de ces premiers âges, posséder le simulacre d'un dieu, c'était être assuré de sa protection. Le dieu résidait là où il avait son idole. Le palladium devint de la sorte un véritable charme, un fétiche, un objet magique, et l'histoire de ses migrations nous donne dès lors celui de son culte, puisque la déesse suivait son image, et que la foi extrême qu'on avait dans la vertu de celle-ci, faisait instituer son culte là où elle était apportée.

Une fois qu'Athènes eut été en possession de la plus célèbre image de la déesse, le culte de celle-ci y fut irrévocablement fixé, et les *Athénés* adorées en d'autres villes ne devinrent plus, en réalité, que des déesses secondaires. La Troade, qui lui avait rendu un culte, si l'on en croit Homère, dut cesser de bonne heure d'être un des centres de cette branche de la religion hellénique. En Thessalie, en Béotie, dans le Péloponnèse, la déesse ne

[1] Γήθησε δὲ μητίετα Ζεύς. (*Ib.*, v. 16.)

C'est la même idée qui se reproduit dans les théologies alexandrine et chrétienne : « Dieu se contemple avec amour dans son intelligence et sa sagesse. »

[2] Ce palladium passait pour avoir été jeté du ciel sur la terre. Ilos le trouva devant sa tente, après avoir imploré de Zeus un signe favorable pour fonder la ville qu'il appela de son nom. Un grand nombre de villes se disputaient l'honneur de posséder ce simulacre. Suivant la tradition athénienne inventée pour justifier les prétentions d'Athènes, c'était Démophon, fils de Thésée, qui, à l'aide d'un stratagème, avait mis cette ville en possession de la vénérable idole. (Voyez les mémoires de Fontenu et de Laporte du Theil dans le *Recueil de l'ancienne Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. V, p. 260 et sq.; et t. XXXIX, p. 238 et sq. Cf. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. II, p. II, p. 735-736, et Gerhard, *Minerven-Idole*, p. 10 et sq.)

fut plus qu'une divinité topique; c'est ce qui arriva pour l'*Athéné Itonienne*, adorée à Coronée, en Béotie, et qui avait un temple entre Pherès et Larisse, en Thessalie[1], pour l'*Athéné-Alea*, à Tégée, dont le magnifique temple, a été décrit par Pausanias[2]. La véritable Athéné, la grande déesse du Panthéon hellénique, celle qui prit rang plus tard parmi les douze grands dieux, est la divinité éponyme d'Athènes. Cette divinité était la personnification des phratries (Ἀθήνη φρατρία), la déesse de la justice, qui inspirait l'Aréopage[3]. A cette prédominance de la déesse de l'Attique sur l'antique déesse béotienne et pélasgique, paraît correspondre l'espèce de scission qui s'opéra entre Pallas et Athéné. Dans Homère, ces deux noms sont constamment donnés à une seule et même divinité : l'un n'est que l'épithète de l'autre[4]. Dans les hymnes homériques, ils sont encore unis ; mais on voit que le nom de Pallas tend déjà à être employé seul. Chez Pindare et Eschyle, cette épithète est devenue un vrai nom propre[5]. Pallas est l'Athéné armée par excellence, celle qui darde sa lance, ébranle les remparts et fait tressaillir le sol; c'est elle que, sur les vases peints, on voit le bouclier au bras et la pique au poing[6]. Aussi,

[1] Ἰτωνία, Ἰτωναία, Ἰτωνίς (Cf. Steph. Byz., p. 429, édit. Bekker). Strabon (IX, p. 436) nous donne une description du temple d'Athéné Itonia de de Thessalie.

[2] Pausan., VIII, c. 45, § 3, 4.

[3] Æschyl., *Eumenid.*, v. 484. Voyez l'introduction donnée à l'édition de cette pièce par Schœmann, p. 10, 77, 85.

[4] Voy. ce qui a été dit sur l'étymologie du nom de Pallas, p. 98.

[5] Pindar., *passim.* Æschyl., *Eumen.*, v. 1017. Cf. Euripid., *Hecub.*, v. 466. *Phœnic.*, v. 671. *Iphig. in Aul.*, 183.

[6] Voy. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, pl. XVIII, LXVII, CXXII, CLXXI, CXCII et *passim*.

plus tard, crut-on retrouver dans ce geste caractéristique de la déesse l'explication même de son nom [1]. La conception que renferme le nom d'Athéné est plus générale. La déesse, tout en demeurant la patronne des guerriers, est la personnification des inventions, des œuvres de l'adresse et de l'intelligence humaines; elle reçoit pour ce motif le surnom de Μαχανῖτις [2]. Cet attribut découle de son caractère de déesse de la sagesse; car la sagesse (σοφία) se confondait d'abord avec la science [3]. Athéné a, suivant la croyance populaire, créé non-seulement l'olivier; mais elle a enseigné l'art de tisser et de filer [4], l'usage des chars et celui même des chevaux [5], l'emploi des trompettes de

[1] Lucien dit en parlant de la déesse : Πηδᾷ καὶ πυῤῥιχίζει καὶ τὴν ἀσπίδα τινάσσει, καὶ τὸ δόρυ πάλλει, καὶ ἐνθουσιᾷ. (*Deor. dial.*, VIII.)

[2] Pausan., VIII, c. 36, § 3.

[3] C'est dans le sens de savant que se prenait le mot σοφοί, appliqué aux sept sages de la Grèce. Eustathe, dans son commentaire sur Denys le Périegète (v. 432) rend le mot σοφή par ἐργάνη. (Cf. Creuzer, t. II, p. II, p. 774.)

[4] C'est ce qu'indique son surnom d'Ἐργάνη, c'est-à-dire d'*ouvrière*, lequel implique l'idée de travail, de la tâche journalière, principalement celle des femmes. Car la déesse présidait surtout, sous ce nom, aux travaux de l'aiguille, de la navette et du fuseau (Voy. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. II, p. II, p. 771). Plus tard, ainsi que cela arriva pour d'autres épithètes de la déesse, le surnom d'*Ergané* fut pris comme celui d'une divinité spéciale qui passait pour avoir inventé l'art de tisser. (Voy. Ælian., *Hist. Var.*, I, 2.)

[5] Voy. Cicer., *De nat. deor.*, III, 23. On voit, sur les figures du fronton occidental du Parthénon, Athéné domptant le premier couple de coursiers créé par Poséidon et l'assujettissant au joug. Elle est accompagnée par Érichthonius, qui l'avait aidée dans cette œuvre. De là le surnom d'Ἡνίοχος donné à celui-ci (Voy. Creuzer, t. II, p. II, p. 773). Elle recevait elle-même les surnoms d'ἱππία et de χαλινῖτις, parce qu'elle est la *déesse des chevaux, qui leur met un frein.* (Pausan., I, c. 24, § 3. Servius, *ad Virg. Æn.*, IV, 402. Pind., *Olymp.*, XIII, 79.)

guerre [1]. Les principales fonctions de cette *Athéné-Ergané*, ou déesse des arts, sont clairement résumées dans ce passage d'Artémidore [2] : « Athéné est favorable aux artisans, à cause de son surnom d'ouvrière ; à ceux qui veulent prendre femme, car elle présage que l'épouse sera sage et attachée à son ménage ; aux philosophes, car elle est la sagesse née du cerveau de Zeus. Elle est encore favorable aux laboureurs, parce qu'elle représente une idée qui appartient aussi à la conception de la déesse Terre, et à ceux qui vont à la guerre, parce qu'elle a, comme Arès, un caractère guerrier. »

Héphæstos, qui personnifie le feu, est le grand artisan céleste. Cet agent physique ayant une vertu plastique puissante, le dieu qui y présidait fut regardé comme le patron et le type des ouvriers, des mécaniciens, des artistes. De là les rapports qui s'établirent entre lui et Athéné. Déjà l'Odyssée [3] représente les deux divinités comme ayant enseigné de concert les arts aux hommes, et Platon développe la même idée [4]. Héphæstos et Athéné étaient l'un et l'autre des anciennes divinités de l'Attique, de véritables divinités parèdres, dont les noms avaient été imposés, ainsi que ceux de Zeus et de Poséidon, aux quatre *phyles* ou tribus primitives d'Athènes [5], circonstance qui montre qu'ils appartenaient au plus vieux panthéon de

[1] De là l'épithète de Σάλπιγξ qu'elle reçut parfois (Pausan., II, c. 21, § 3). Les Lacédémoniens lui attribuaient aussi l'invention de la flûte. (Polyæn., *Strat.*, I, 10.)

[2] *Oneirocrit.*, II, 35, p. 126, 204. Reiff.

[3] VI, v. 233.

[4] Voy. *Critias*, p. 150-156, edit. Bekker.

[5] Pollux, *Onomasticon.*, VIII, 9, § 101. Voyez, sur les rapports d'Athéné et d'Héphæstos, Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, t. II, part. II, p. 715 et sq.

l'Attique. Cette connexion de la déesse de la sagesse et du dieu du feu explique pourquoi, à Rhodes, le nom donné aux Telchines, dont l'existence était liée à celle d'Héphæstos, avait été transporté à la déesse[1].

L'extrême popularité du culte d'Athéné multiplia singulièrement les images de cette déesse et les représentations relatives à sa légende. Le mythe de sa naissance est, de tous, le plus habituellement figuré[2], et cette circonstance nous est une preuve que la fable inventée par Stésichore avait été acceptée par la théologie de tous les peuples helléniques.

Arès, dieu sanguinaire, vindicatif, rebelle, détesté des autres immortels, forme un frappant contraste avec Athéné, qui préside aussi aux combats, comme on vient de le voir, mais qui en modère la fougue et en assure le succès par la prudence[3].

La religion grecque paraît avoir peu développé la légende de ce dieu, dont le culte appartient essentiellement à un temps de barbarie sanguinaire et de haines implacables. Arès étant l'arbitre de la guerre, divers monarques tenaient à honneur de le compter au nombre de leurs ancêtres : tels furent le roi Dracon vaincu par Cadmus, au dire de Palæphate[4], et Œnomaüs, roi d'Elis[5].

[1] Τελχινία. Elle était adorée sous ce nom sur le mont Teumesse. (Paus., IX, c. 19, § 1.)

[2] Voy. K. Otf. Müller, *Handbuch der Archäologie der Kunst.*, § 371, 2. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, t. I, p. 3 et sq. *Archäologische Zeitung*, t. III, n° 6, p. 50. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. I, p. 176 et suiv.

[3] Voyez les réflexions de M. Creuzer sur ce dieu (*Relig. de l'antiq.*, t. II, p. II, p. 648).

[4] *De incred.*, c. VI.

[5] Pausan., V, c. 1, § 5.

En un grand nombre de localités, Arès paraît avoir été complétement inconnu; et c'est en Laconie, pays dont les institutions et les mœurs gardaient quelque chose de la férocité des âges primitifs, que l'on a continué le plus longtemps de l'adorer [1]. Arès vécut plus dans la poésie que dans le culte proprement dit. L'imitation d'Homère fit qu'il a continué d'être, chez les tragiques, la personnification de la guerre furieuse et de recevoir les traits repoussants que lui donne l'Iliade [2]. Son nom devint parfois même un véritable synonyme des mots de guerre, de bataille ou même de fléau [3]; ce qui le réduisit de plus en plus à la conception allégorique qui lui avait donné naissance. Oublié durant la paix, ce n'était guère qu'au moment d'entrer en campagne, que se réveillait la dévotion des Grecs pour lui; alors on lui sacrifiait des victimes [4], et l'on poussait en son honneur des cris et des acclamations destinés à enflammer le courage [5]. Eschyle est, de tous les tragiques, celui qui a conservé davantage les souvenirs de son culte, et ces souvenirs se rattachent presque tous aux traditions thébaines. La capitale de la Béotie paraît avoir été jadis placée sous la protection spéciale de cette divinité [6]. En Élide, on l'honorait aussi comme θεὸς πατρῷος [7], et il est vraisemblable

[1] Voyez ce qui a été dit d'Arès au chapitre II, p. 122.

[2] Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 53 et 229. Sophocl. *Œdip. Tyrann.*, v. 199.

[3] Æschyl., *Œdip. Tyr.*, v. 187 et sq.

[4] Voyez l'article MARS par M. Krause, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 1583.

[5] C'est ce que nous apprend Xénophon (*Exp. Cyr.*, I, 8, 18).

[6] Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 100 et sq.

[7] *Schol. ad Pindar. Olymp.*, XIII, v. 594. Cf. Lobeck, *Aglaophamus*, II, p. 277.

que les Éléens avaient reçu son culte des Doriens. Ce furent sans doute ces derniers qui le portèrent en Crète, où on le voit figurer au nombre des grands dieux [1]. Cette circonstance, jointe au surnom de *Thrace*, qui est souvent donné à ce dieu [2], tendrait à faire croire que son culte, comme celui de la plupart des divinités pélasgiques, était descendu de la Thessalie et de la Macédoine, la Thrace primitive, dans le Péloponèse. Un des plus modernes entre les hymnes homériques [3], est adressé à ce dieu puissant. On l'y dépeint sous la figure d'un guerrier, la haste et le bouclier à la main, cuirassé d'airain [4], tel que nous le représente aussi l'art, dans les monuments des derniers âges. Mais déjà le dieu a pris un caractère moins farouche : ce n'est plus une puissance terrible et cruelle qui se plaît à répandre le sang, à joncher la plaine de cadavres et à semer la terreur; c'est le père de la Victoire [5], l'auxiliaire de la Justice [6], le chef des hommes justes [7], qui porte le sceptre du courage [8], qui le dispense à ceux qui l'invoquent [9], et qui est secourable [10]. Aussi le poëte homérique le prie-t-il de détourner de sa tête les maux amers et de dompter la violence impétueuse qui s'empare du cœur des hommes [11].

[1] Voy. Bœckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, nos 2554, 2555.

[2] Voy. Creuzer, *op. cit.*, t. II, p. II, p. 640.

[3] Le caractère moderne de cet hymne ressort de la mention de la planète Mars identifiée avec Arès par le poëte (*Hymn. VII*, v. 7).

[4] *Ibid.*, v. 2 et 3.

[5] Νίκης εὐπολέμοιο πάτερ (*Ibid.*, v. 4).

[6] Συναρωγὲ θέμιστος (*Ibid.*).

[7] Δικαιοτατῶν ἀγὲ φωτῶν (*Ibid.*, v. 5).

[8] Ἠνορέης σκηπτοῦχε (*Ibid.*, v. 6).

[9] *Ibid.*, v. 10 et 11.

[10] Βροτῶν ἐπίκουρε (*Ibid.*, v. 9).

[11] *Ibid.*, v. 12-14.

Par une allégorie que l'on rencontre déjà dans Homère, Arès est donné pour amant à Aphrodite, et ces amours ont été le thème favori sur lequel travaillèrent les auteurs de la légende d'Arès ; elles ont fourni aux artistes le sujet d'une foule de compositions[1]. Par exemple, sur le célèbre coffre de Cypselus, étaient représentés à la fois le dieu de la guerre et la déesse des amours[2] ; à Athènes, dans le temple du même dieu, se voyaient des images de la déesse[3].

Hermès, le grand dieu de l'Arcadie, n'occupe plus, dans le panthéon hellénique, le rang qui lui appartenait chez les Pélasges. Il est devenu, dans la mythologie populaire, une sorte de médiateur bienveillant qui procure et favorise les communications, les déplacements, les échanges, qui préside aux principaux rapports des hommes entre eux, au commerce, aux affaires, à tout ce qui fait le développement et le bien-être de la vie. Voici le portrait qu'en trace M. Creuzer, auquel j'ai emprunté les paroles précédentes : « C'est lui qui montre la route aux voyageurs, qui les conduit et les escorte[4] ; c'est lui qui se tient aux portes pour les garder, et qui les fait tourner sur leurs gonds pour les fermer ou les ouvrir, selon les circonstances[5]. Il est le dieu de la place publique, où triomphe la parole dans la lutte des opinions et des

[1] Voy. Winckelmann, *Monum. inéd.*, n° 27. Guigniaut, *Nouvelle galerie mythologique de Millin*, pl. C et CI, fig. 381, 382. Le sujet si célèbre d'Arès surpris par Héphæstos dans les bras d'Aphrodite est fréquemment représenté sur les pierres gravées.

[2] Pausan., V, c. 18, § 5.

[3] Pausan., I, c. 8, § 4.

[4] Ἐνόδιος, Ἡγεμόνιος. (Voy. Aristoph., *Plut.*, v. 1159, 1160.)

[5] Προπύλαιος, Στροφαῖος (de στροφεῖς, *gonds*). (Aristoph., *Ibid.*, v. 1151 et sq.)

intérêts, où se tient le marché. Il est par excellence, et dans un sens précis, le dieu du commerce et du gain qu'il donne[1]. » Les profits inespérés, les trouvailles, sont en conséquence placés sous sa protection et regardés comme un bienfait tout spécial du dieu. De là le nom d'Ἕρμαιον, Εὐερμία, d'Ἑρμοῦ ψῆφος, que l'on donne à ces gains inattendus, comme aussi l'expression de Ἑρμῆς κοινός, qui signifie *part à deux*[2]. La même idée l'a fait choisir pour le dieu des jeux de dés et de hasard[3]. « Il est de plus le dieu des gymnases et de la palestre, où se développent les forces du corps, où brille l'adresse physique[4]; car le physique et le moral se touchent par tous les points dans cette merveilleuse conception d'Hermès. De lui relèvent également la souplesse de l'esprit et celle du corps. » Sa statue se voyait à l'entrée du stade d'Olympie, et il était censé présider aux jeux qui s'y célébraient[5]. Quelques-uns vont jusqu'à lui en déférer l'invention et l'établissement, honneur qu'il partage ordinairement avec Hercule[6].

[1] Ἀγοραῖος (Pausan., I, c. 15, § 1, et passim). Διέμπορος, ἐμπολαῖος, ἐπιπολαῖος, παλιγκάπηλος, κερδέμπορος (Orph., *Hymn. XXVII*, 6; Aristoph., *Plut.*, 1155; Poll., VII, 2, 15; Hesych., v° Ἐπιπολαῖος). Phurnutus (c. 16, p. 169) appelle ce dieu ἐμποριῶν ἐπιστάτης, c'est-à-dire *celui qui préside aux marchés*. Voyez, pour les images conservées de l'Hermès agorien, les statues données dans Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, p. 172 et suiv., n°s 1530 et suiv.)

[2] Diod. Sic., V, 75. Phurn., *De nat. deor.*, c. 16. *Etymolog. magn.*, p. 291, 40.

[3] Aristoph., *Pax.*, 365. Hesych., v° Ἑρμοῦ κλῆρος. Eustath., *ad Hom.*, p. 675, 53; 999, 10; 1397, 27. Celui qui perdait au jeu de dés jetait, avec sa perte, une feuille d'olivier en l'honneur du dieu.

[4] Ἐναγώνιος (Pindar., *Pyth.*, II, 10; *Isthm.*, I, 60; Aristoph., *Plut.*, 461).

[5] Pausan., V, c. 14, § 7.

[6] Oppian., *Cyneg.*, II, 27. Cf. Spanheim, *ad Aristoph. Plut.*, 1162.

C'était surtout en Béotie, à Tanagre, qu'Hermès recevait les attributs d'un dieu gymnique, ou, comme disaient les Grecs, d'ἀγώνιος, d'ἐναγώνιος, qui le faisait invoquer comme le dieu spécial des athlètes [1]. A ce titre, il était le patron de la jeunesse, et son image en portait les insignes ; ce que confirme le nom de Παιδοκόρος qu'il recevait à Métaponte [2]. Il s'offrait alors comme le type de l'éphèbe qui va entrer dans le stade et remporter la couronne glorieuse. C'est vers cet Hermès de Tanagre, ou Πρόμαχος [3], que les athlètes levaient les yeux en se frottant du strigile. Aussi chaque gymnase, chaque palestre prétendaient-ils l'avoir eu pour son fondateur [4], et le pugilat et la course étaient spécialement donnés comme de son invention [5]. La vigueur que son corps avait acquise dans de pareils exercices, était celle que recherchaient les Grecs et que leurs poëtes célébraient, celle qui s'allie à la beauté. Anacréon compare les mains de son Bathyle à celles d'Hermès [6], et les poëtes, depuis Homère, nous parlent sans cesse de la grâce qui était répandue dans les mouvements et les attitudes du fils de Maia [7]. Ce type d'Hermès, de l'Hermès idéal de l'éphèbe et beau de sa vigueur, est donc un de ceux qui portent davantage l'empreinte du génie grec. Sur les monuments de la céramique, l'image du dieu, par l'élé-

[1] Pindar., *Olymp.*, VI, 70; *Pyth.*, II, 10; *Nem.*, X, 51; *Isthm.* I, 60. Cf. Bœckh, *ad Pindar.*, p. 471.

[2] Hesych., v° Παιδοκόρος.

[3] Pausan., II, c. 22, § 2. Cf. Tzetzes, *ad Lycoph.*, v. 680.

[4] Pausan., I, c. 2, § 5. Serv., *ad Virg. Æn.*, VIII, 138. Otf. Müller, *Handbuch der Archäologie*, § 380.

[5] Corinn., ap. Apoll. *de Pron.*, p. 355, C.

[6] XVI, 31.

[7] *Odyss.*, XV, 328. Homer., *Hymn. XVII*, 12.

gance virile de ses traits, par ses cheveux courts et crépus, sa chlamyde rejetée en arrière ou roulée autour de son bras gauche, se confond avec celle de ces magnifiques adolescents qui avaient fini par inspirer aux Hellènes autant d'amour que les plus belles vierges. Ses seules marques distinctives sont le pétase ou chapeau, et parfois aussi la baguette ou caducée[1]. La célèbre statue improprement appelée l'*Antinoüs du Belvédère*[2], puisqu'elle est celle d'Hermès, répond bien à cet idéal. Il faut rapprocher de ce chef-d'œuvre de la sculpture antique, la magnifique statue de bronze provenant de la collection d'Herculanum[3]. Celle-ci représente le dieu sous des traits plus juvéniles, et l'artiste a su répandre dans sa physionomie l'expression de cette adresse et de cette prudence rusée qui caractérisaient le dieu[4].

Les jeux gymniques étant, pour les Hellènes, les plus nobles de tous les exercices auxquels l'homme pût se livrer, Hermès, qui y présidait, dut, par extension, avoir sous sa direction les autres arts d'agrément et en premier lieu la musique[5]; il devint en conséquence le dieu de la lyre, et, suivant une légende arcadienne, la première lyre avait été faite par lui de l'écaille d'une tortue[6]. Hermès tenait en effet de l'Arcadie, le caractère de dieu de la musique que lui disputa Apollon, investi par les Do-

[1] Voyez ce qui a été dit sur le caducée d'Hermès, p. 172, 336, à propos de Rhadamanthe.

[2] Voy. *Mus. Pio-Clem.*, I, 7. Voy. Clarac, *Mus. de sculpt. anc. et mod.*, t. IV, p. 166, n° 1514. Cf. les autres images d'Hermès ou Mercure données dans ce recueil.

[3] *Museo Borbonico*, III, 41. Cf. *Ant. ercolan.*, VI, 29, 32.

[4] *Catus*, comme l'appelle Horace (*Od.* I, 10, v. 3).

[5] Voy. Homer., *Hymn. II in Mercur.*, v. 53 et sq.

[6] Id., *ibid.*, v. 24 et sq.

riens du même attribut [1]. La syrinx, cette flûte champêtre dont aimaient à jouer les pâtres de cette province, était sa création [2]. On conçoit, du reste, que des populations pastorales fissent au dieu de leurs troupeaux l'honneur d'avoir inventé leur instrument favori. Et telle était la puissance que l'on prêtait aux accords que le dieu musicien tirait de sa flûte et de sa lyre, qu'on le représentait adoucissant ainsi la fureur des bêtes fauves [3]. C'est la même idée qui se retrouve dans la légende d'Orphée [4]. Et l'on s'explique alors que les premiers chrétiens qui aimaient à emprunter le voile des fables païennes pour cacher aux profanes l'idée du salut opéré par Jésus-Christ, aient associé les figures des deux personnages. Sur les sarcophages et les peintures des catacombes de Rome, on voit l'Hermès berger, ou criophore, portant sur ses épaules la brebis égarée qu'il ramène au bercail, ayant à ses mains ou suspendu à ses vêtements le *pedum*, la cybise et la syrinx [5]. Sur des monuments voisins, souvent sur le même sarcophage ou dans la même peinture, Orphée est représenté charmant par les sons de sa lyre les animaux féroces.

C'est parce que l'éloquence est un art, qu'elle fut aussi placée sous la protection d'Hermès; et, par exten-

[1] Voyez chapitre II, p. 106 et suiv., et ce qui est dit plus loin.

[2] Homer., *Hymn. in Mercur.*, 513.

[3] Voy. Phurn., *De natur. deor.*, 16. Cf. Horat., *Od.* I, 10, v. 2.

[4] Æschyl., *Agam.*, 1629. Eurip., *Bacch.*, 564. *Iph. Aul.*, 1211. *Anthol. Pal.*, 7, 8. Apollon., *Argon.*, 1, 26. Pausan., II, c. 20, § 8; IX, c. 17, § 5.

[5] Voyez, pour plus de développements, le premier mémoire de M. Raoul Rochette sur les antiquités chrétiennes, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XIII, p. 98, 99. Cf. l'image de l'Hermès Criophore dans Clarac, *Mus. de sculpt. anc. et mod.*, t. IV, p. 171, n° 1529.

sion vraisemblablement, on invoqua ce dieu comme celui de la justice, de la bonne foi (δίκαιος)[1], caractère qui tranche d'une manière singulière avec celui de dieu rusé et voleur qu'il devait aux légendes populaires de l'Arcadie et que les poëtes se plurent à lui conserver[2]. Mais de pareilles contradictions sont fréquentes dans la mythologie hellénique, et les chantres théologiens ne s'astreignaient pas à mettre d'accord les attributs que leur imagination transportait tour à tour à une même divinité. Toutefois il faut distinguer ici entre les époques et les pays. L'Hermès, dieu du trafic, des échanges, et, par suite, de la bonne foi, ne pouvait être celui des Arcadiens, livrés exclusivement à la vie champêtre; il a pris naissance dans les pays où le commerce avait atteint un certain développement, à Athènes, probablement. Le caractère nouveau qu'il dut à ces fonctions modifia nécessairement la donnée primitive, venue de Cyllène. A mesure que l'on redescend le cours des âges, la conception d'Hermès s'épure, et, dans le culte, ces histoires de larcins, d'espiègleries, que célèbrent encore les poëtes, sont oubliées : c'est le dieu gymnique, le dieu de l'éloquence et de la musique qui domine, et, par-dessus tout, le dieu psychopompe.

Aux plus beaux temps de la Grèce ce n'est plus qu'en sa qualité de messager divin (Διάκτορος, Κήρυξ), d'exécuteur des arrêts de Zeus, qu'Hermès est devenu un dieu souterrain[3] (χθονίος), un de ceux qui régissent le sombre

[1] Voy. une inscription d'Argos publiée par M. Welcker dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, nouv. sér., t. I, p. 213.

[2] Voy., pour plus de développements, ce que dit M. Preller, dans son article MERCURIUS de l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 1853.

[3] C'est ce que montre bien le vers 572 de l'hymne homérique (II) à Hermès.

empire[1]. Cet Hermès infernal, chef des âmes (ταμίας τῶν ψυχῶν), prit souvent, en vertu de la tendance qui substituait constamment les uns aux autres les dieux d'attributs analogues[2], la place d'Hadès ou Pluton[3], quoiqu'il ne fût qu'un simple conducteur (Πομπός)[4], qu'un guide de la troupe des ombres, qu'il dirigeait de sa baguette On lui adressait comme tel des prières, afin qu'il introduisît dans l'Élysée les âmes de ceux qu'on avait aimés; et, c'est de la sorte qu'on finit par lui donner tout à-fait les clefs du sombre séjour. Cette substitution d'Hermès à Pluton s'opéra avec d'autant plus de facilité que l'idée d'Hadès, en tant que divinité, s'affaiblit de bonne heure, et que l'époux de Proserpine céda la place, ainsi qu'on le verra ailleurs, à Dionysos[5].

Le type d'Apollon, fixé dès les temps homériques, demeura à peu près le même aux âges suivants. Seulement, l'importance de son culte n'ayant pas cessé de grandir, les caractères qui, dans le principe, ne lui étaient attribués qu'en certaines localités, devinrent plus généraux et servirent à composer ce que l'on peut appeler sa légende grecque. Dans l'hymne homérique, ce dieu n'est point encore complétement identifié à Hélios, auquel un hymne spécial est adressé; et cependant les traits sous lesquels il est peint ne permettent pas de méconnaître en lui l'astre du jour: « C'est à toi que plaisent les rochers, les sommets sourcilleux des hautes montagnes,

[1] Æschyl., *Choephor.*, v. 1, 122, 165, 727.

[2] Eschyle lui donne le titre de roi des morts (βασιλεύς τ' ἐνέρων). (*Pers.*, 629.)

[3] Il est, dans ce cas, l'Hermès πυλαῖος. (Voy. Diog. Laert., VIII, 31.)

[4] Πομπεύς, Πομπαῖος (Æschyl., *Eumenid.*, v. 90; Sophocl., *Ajax*, v. 832; *Œd. Colon.*, 1548).

[5] Voyez ce que je dis plus loin à propos de cette dernière divinité.

les fleuves qui se précipitent dans la mer, les promontoires penchés sur les flots, et les ports maritimes[1] », dit le poëte homérique. Dans ces paroles se montre avec évidence l'image allégorique du soleil, dont les feux dorent les cimes et les promontoires. Et, ailleurs, le même poëte qualifie Phœbus de dieu à l'épaisse chevelure, qui lance au loin ses traits, et s'avance fièrement sur la terre féconde[2] : voilà une image non moins frappante de la marche du soleil sur la terre, dont les rayons forment comme la chevelure du dieu. Plus tard, rien ne distingue plus Apollon du soleil. Euripide l'appelle Hélios; Ménandre le dépeint dans ses hymnes comme la divinité solaire, et les théosophes Parménide et Empédocle ne séparent plus l'astre du dieu[3]. Sans doute, c'est parce qu'Apollon représentait le soleil, qu'on l'invoquait en certaines villes comme la divinité par excellence, le dieu éponyme, gardien et protecteur de la cité, ainsi que le rappelle l'épithète d'Ἀρχηγέτης, qui lui est donnée dans Pindare[4], et celle de Πατρῶος, sous laquelle il était invoqué à Athènes, comme une des divinités fondatrices de la ville[5]. La vieille légende homérique qui faisait construire par Apollon les murs de Troie devint la source de légendes analogues[6], et accrédita encore l'idée

[1] Homer., *Hymn. I*, v. 22 et sq.

[2] *Ibid.*, v. 133 et sq.

[3] Euripid., *Phaethon.*, p. 114, edit. Dindorf. Menandr., *Comment. de encom.*, I, 2. Plutarch., *De defect. oracul.*, c. 7.

[4] Pindar., *Pyth.*, V, 60. Une inscription donnée par Spon (*Itin. Athen.*, p. 150) nous montre que ce dieu recevait ce surnom à Hiéropolis de Phrygie. Cette épithète répondait aussi à celles de δωματίτης et οἰκητής qui lui étaient données dans d'autres villes.

[5] Pausan., I, c. 3, 48. Cf. Baehr, *De Apolline patricio et Minerva primigenia Atheniensium* (Heidelberg, 1820).

[6] Telle est la légende de la construction de Mégare par Alcathoüs aidé d'Apollon. (Pausan. I, c. 42, § 1.)

qui transformait le dieu en une divinité *poliade*. Dans l'hymne homérique déjà cité, Apollon jette lui-même les fondements de ses temples [1], et se rend de ville en ville pour y dicter les rites suivant lesquels il veut être adoré [2]. Les Ioniens de Milet, qui étaient en possession d'un de ses principaux sanctuaires, portèrent son culte dans toutes leurs colonies, depuis Naucratis jusqu'à Cyzique, Parion, et même en Tauride; il devint pour eux le dieu populaire, le dieu national, et effaça graduellement l'importance de Poséidon, l'ancien dieu de leur race [3]. Phœbus est dans Homère le chantre des dieux et le conducteur des Muses; toute la Grèce l'adopta comme le dieu de la musique : « C'est à toi que de toutes parts, dit l'hymne homérique, sont attribuées les règles de l'harmonie, soit sur le fertile continent, soit dans les îles [4]. » Et dans un autre hymne adressé au même dieu, le poëte s'écrie : « O Phœbus, le cygne te chante mélodieusement en agitant ses ailes, lorsqu'il s'élance sur le rivage, près du Pénée; c'est à toi que le poëte, en tenant sa lyre sonore, chante toujours le premier et le dernier [5]. » Comme divinité pastorale, le fils de Latone déposséda peu à peu complétement Hermès. A mesure que ce dernier fut confiné davantage dans ses fonctions de messager des dieux, Apollon prit sur les troupeaux un empire de moins en moins contesté. Cet Apollon pasteur semble, au reste, n'être pas d'origine purement hellénique et remonter aux

[1] Homer., *Hymn. I in Apoll*, v. 254 et sq.
[2] *Ibid.*, passim.
[3] Voy. K. O. Müller, *Die Dorier*, 2e edit., t. I, p. 225, 226. Cf. Curtius, *Die Ionier*, p. 35.
[4] Homer., *Hymn. cit.*, v. 20, 21.
[5] Homer., *Hymn. XX*.

traditions asiatiques apportées en Europe par les populations indo-européennes. Le dieu solaire Vichnou est parfois aussi comparé à un pasteur[1], et l'assimilation constante, chez les Aryas, des constellations à des vaches, conduisait tout naturellement à cette idée.

Le θεὸς νόμιος n'est déjà plus, dans Pindare, le fils de Maïa. Il est vrai que, quoique le poëte thébain associe dans ses chants des croyances et des divinités de divers pays, il a dû conserver aux grands dieux doriens les attributs propres à sa patrie. Or, Hermès, on l'a vu plus haut, appartenait originairement à l'Arcadie, et non à la Béotie ; il était alors naturel que Pindare donnât la protection des troupeaux, de la chasse et des pâturages au dieu de son pays[2]. Nous ne savons combien a duré, en Arcadie, la lutte des deux cultes. L'hymne homérique à Hermès, par la dispute qu'il établit entre les divinités rivales, nous montre que le souvenir de cette opposition se conserva longtemps en Grèce. Ce qui frappe dans cet hymne, c'est la supériorité morale d'Apollon sur la divinité arcadienne. Hermès est obligé de renoncer à ses larcins et à ses espiègleries, et c'est à ces conditions seulement qu'il peut obtenir l'amitié du dieu du jour[3]. Il garde encore le droit de protéger les troupeaux ; mais son emploi n'est plus que subalterne, et le fils de Latone le domine de toute la hauteur et de tout l'éclat de sa divinité.

Apollon ne partageait pas seulement avec Hermès, son ancien rival, les attributs de dieu pastoral, il avait encore presque tous ceux qui caractérisaient le fils de Maïa, et devint, ainsi que lui, un dieu gymnique. Sa

[1] *Rig-Véda*, trad. Langlois, t. II, p. 86.
[2] Pindar., *Pyth.*, IX, 66 (111) ; III, 27.
[3] Homer., *Hymn. II in Mercur.*, v. 521 et sq.

course annuelle dans le ciel suggéra en Crète et à Sparte l'idée d'en faire une *divinité de la course* (δρομαῖος)[1]. L'appui que les épopées homériques, lui font, dans les combats, prêter à ceux qu'il favorise, les flèches dont il est armé, le firent considérer comme le dieu qui secourt, et l'on célébra sa fête sous le nom de Βοηδρόμιος[2], c'est-à-dire, *le secourable*. Enfin, tous les caractères de la divinité suprême finirent par s'attacher à lui, de même que dans la mythologie des Aryas et dans celle des Égyptiens, le dieu solaire confisqua peu à peu à son profit les attributs de la divinité suprême dont il était la manifestation sensible.

Je ne dirai rien ici des oracles auxquels présidait Apollon. Je me bornerai à noter que ce dieu demeura toujours celui de la divination par excellence, et la médecine étant liée dans le principe à l'emploi des charmes, des purifications et des opérations magiques, Apollon prit aussi naturellement le caractère de divinité médicale et secourable dans les maladies (ἀκέσιος[3], ἐπικούριος[4]), qui lui appartenait, comme on l'a déjà vu, sous la forme de Pæeon (Παίηων) ; et Pæeon finit par n'être plus qu'Apollon lui-même[5]. Cette étroite liaison de la médecine et de la divi-

[1] Plutarch., *Conviv.*, VIII, 4. Cf. Pausan., V, c. 7, § 4. Maxim. Tyr., XIV, p. 261.

[2] Plutarch., *Thes.*, c. 27. De là le nom de Boédromion donné à l'un des mois du calendrier attique, dans lequel on fêtait le dieu sous ce surnom. La légende populaire en rapportait l'origine à différentes guerres où Apollon avait prêté son secours aux Athéniens. (Voy. Suidas, v° Βοηδρομίος, *Etymol. magn.* s. h. v.)

[3] Pausan., VI, c. 24, § 5.

[4] Pausan., VIII, c. 30, § 2.

[5] Dans l'hymne homérique à Apollon, ce dieu est invoqué sous l'épithète de Ἰηπαιων (Ἰηπαιήονι δῶρα, v. 272).

nation est bien rendue par l'épithète d'ἰατρομάντις que donne Eschyle[1] au fils de Latone.

Mais un dieu nouveau, qu'on ne voit pas figurer à l'époque pélasgique, et qui tire son origine des traditions asiatiques que j'ai exposées au chapitre II, en traitant de Trophonius et d'Ischyros, remplace peu à peu dans ses fonctions médicales Apollon, auquel on le donna pour fils[2]. C'est Esculape, ou mieux *Asclépios* (Ἀσκληπιός), dont le nom n'apparaît qu'accidentellement dans Homère[3]. Son culte se répandit partout où un air pur, une exposition salutaire, une contrée salubre, assuraient à la santé une heureuse conservation et au malade un prompt rétablissement. Tricca, en Thessalie, fut le centre principal d'où il rayonna[4] en Grèce, et toutes les légendes qui se rapportent à sa naissance ont pour théâtre la contrée qui s'étend au sud de cette province. On donna au dieu pour mère Coronis, fille de Phlégyas ou de Lapithès[5], personnification de deux peuples qui constituaient l'antique population de ces contrées. On lui assigna pour berceau Lacéria, en Thessalie, dont le nom semble[6], de

[1] *Eumen.*, v. 62.

[2] Hesiod., ap. *Schol. Pindar. Pyth.*, III, 14. Apollodor., III, 10.

[3] *Iliad.*, IV, 194; X, 517.

[4] Cf. Plutarch., *Quæst. Rom.*, 94. Strabon., IX, p. 437. Cette ville est donnée, dans l'*Iliade* (III, 729; XI, 822), comme la patrie de Podalire et de Machaon.

[5] « Célébrons, est-il dit dans l'hymne homérique (XV), celui qui guérit les maladies (ἰητῆρα νόσων), Esculape, fils d'Apollon, qu'enfanta, dans le champ Dotios, la divine Coronis, fille du roi Phlégyas, pour être la joie des hommes et l'adoucissement à leurs cruelles douleurs. » Hésiode, dans un de ses poëmes que nous avons perdu, avait célébré Coronis, qui habite les collines jumelles du champ Dotios. (Hesiod. ap. Strabon., IX, p. 442. Cf. Meincke, *Vindic. Strabon.*, p. 160.)

[6] Λακέρεια, de λακέρυζα, c'est-à-dire la *babillarde*, la *croassante*, épi-

même que celui de sa mère, faire allusion à l'animal qui personnifie une longue vie.

Porté en Argolide, à Épidaure, à Gérenie en Messénie, à Sicyone, à Titané[1], puis dans l'Archipel, à Cos, à Pergame, le dieu de la médecine prit dans ces diverses villes, et principalement dans la première, un caractère local qui fit oublier son origine. Des légendes y furent forgées pour expliquer sa présence[2]; elles dénaturèrent sa physionomie *pyrimorphe* primitive. Toutefois, çà et là, quelques traits nous font encore reconnaître en lui le frère de l'Agni védique allumé dans le sacrifice et devenant la source de la vie. Si d'une part l'anthropomorphisme le transforme en une sorte de médecin et de thaumaturge qui ressuscite les morts et calme les maux[3], l'épithète de *brillant*, de *lumineux* (Ἀγλαόπης, Αἰγλήεις)[4], convient parfaitement à son caractère originel, et celui d'*ami du*

thète donnée par Hésiode à la corneille (*Op. et Dies*, 747), oiseau dont le nom grec (κορώνη) est précisément celui de la mère d'Esculape (voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 321). La corneille était, chez les anciens, le type de la longue vie. (Voy. Plutarch., *De defect. oracul.*, § 11. Lucret., V. 1083, *Cornicum sæcla vetusta*. Cf. Horat., *Od.* IV, 13, 25. Martial., *Epigr.*, X, 67.

[1] Panofka, *Asklepios und die Asklepiaden*, dans les *Mém. de l'Acad. de Berlin* (1845), p. 283 et suiv.

[2] Le nom d'Épidaure (Ἐπίδαυρος) paraît n'être qu'une légère altération de celui d'*Épitauros* (Ἐπίταυρος), que portait un de ces héros tels que Trophonius, Ischys, Jasion, qui personnifiaient le dieu médical né du feu, et dont la légende fut absorbée par celle d'Esculape. Hesychius donne en effet ce nom comme synonyme d'*Ischyros*, et une légende locale l'expliquait par diverses fables. (Voy. Preller, *op. cit.*, t. I, p. 323, 324.)

[3] Voyez, par exemple, ce que rapporte Diodore de Sicile (IV, 71) des plaintes que Pluton adressa à Zeus, parce que Esculape faisait diminuer la population de son empire.

[4] Hesych., s. h. v.

peuple, (Φιλόλαος)[1], rappelle une des épithètes les plus ordinaires d'Agni dans le Véda.

Esculape ne pouvait devenir le dieu ἀλεξίκακος, ἀποτρόπαιος[2], sans attacher à sa suite cet ensemble de personnifications des attributs divins dont les anciens aimaient à composer le cortége de la divinité. On donna pour parèdres, à Esculape, *Épione* (Ἠπίονη), celle qui adoucit les maux et dont on fit tour à tour sa mère et son épouse[3]; *Hygie* (Ὑγίεια), la *Santé*, qu'on lui donna pour fille[4], *Panacée*, la guérison universelle[5]; *Télesphore*, autrement dit *Acésios*[6], génies de la guérison; enfin tout ce panthéon de divinités secourables (ἐπικούριοι[7]) qu'invoquait le malade pour mettre un terme à ses souffrances.

Je reviendrai au chapitre XIII sur le culte d'Esculape en traitant des oracles; je me bornerai à dire ici que dans les villes où ce dieu était adoré, il fut regardé comme le conducteur suprême, et invoqué sous l'épithète d'ἀρχηγέτης, qu'il partageait avec son père[8].

A la différence des autres dieux de la Grèce, qu'on ne représentait jamais sous des formes animales, Escu-

[1] Pausan., III, c. 22, § 7.

[2] Pausan., I, c. 52, § 3. Aristoph., *Plutus*, 854.

[3] Pausan., II, c. 27, § 6; c. 29, § 1.

[4] Pausan., I, c. 23, § 5; II, c. 11, § 6; VIII, c. 28, § 1.

[5] Pausan., I, c. 34, § 2. *Schol. Aristoph. ad Plut.*, 701. On avait aussi rattaché au dieu comme des filles, *Jasó* (Ἰασώ), personnification de la médecine (Pausan., *ibid.*), et Æglé (Αἴγλη), qui tirait son origine du surnom du dieu.

[6] Télesphore (Τελεσφόρος), c'est-à-dire celui qui complète la guérison (Pausan., II, c. 11, § 7). A Épidaure, il portait le nom d'Acésios (Ἀκέσιος), c'est-à-dire, *secourable*, et ailleurs celui d'Énamérion (Ἐναμερίων).

[7] Voyez ce qui est dit au chapitre XIII.

[8] Pausan., X, c. 32, § 8.

lape était adoré parfois sous la figure d'un serpent que l'on nourrissait dans son sanctuaire à Épidaure[1], à Titané[2] Cet usage nous reporte aux animaux sacrés de l'Orient et de l'Égypte[3]. La consécration de ce reptile au dieu de la médecine paraît étrangère au culte primitif de ce dieu, puisque rien ne le rappelle dans la religion védique. C'est une importation vraisemblablement d'origine phénicienne; car le dieu phénicien *Aschmoun* ou *Esmon* fut confondu par les Grecs avec le fils d'Apollon[4]. Le rôle du serpent, dans le culte du dieu médical, se rattache certainement aux idées symboliques que les Grecs attachaient à ce reptile qu'ils appelaient dragon. La propriété qu'il a de changer de peau était pour eux le symbole de la santé, du retour à la vie. Aussi Hygie fut-elle représentée un serpent à la main[5]. Athéné, qui sous les noms d'Hygie et de Pæonia[6], était adorée des Athéniens comme une déesse médicale, et dont le culte passa à Rome avec le surnom de *Medica*, avait également pour symbole le serpent. La figure de ce reptile était placée au pied du chef-d'œuvre de Phidias[7], et l'on entretenait en l'hon-

[1] Pausan., II, c. 28, § 1. Tit.-Liv., X, 45; XXIX, 11. Valer. Maxim., I, 8. Esculape était représenté tenant un bâton autour duquel un serpent se tenait enroulé.

[2] Pausan., II, c. 11, § 8.

[3] Quand le culte de Sérapis se confondit avec celui d'Esculape, on transféra cet animal comme symbole au dieu égyptien, et l'on entretenait à Alexandrie des serpents dans son temple. (Voy. *Itinerarium Alexandri*, edit. A. Maio, c. 29, p. 38.)

[4] Voyez mon article sur le dieu phénicien *Aschmoun*, dans *Rev. archéol.*, t. III, p. 764.

[5] Voy. Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, pl. 552-556, et 556-562.

[6] Pausan., I, c. 23, § 5; I, c. 24, § 2.

[7] Pausan., I, c. 24, § 7.

neur de cette déesse des serpents vivants [1]. Mais, dans le culte d'Athéné, le serpent paraît s'être rattaché au caractère de déesse topique et locale qu'avait à Athènes la fille de Zeus; le serpent étant, ainsi qu'on l'a vu au chapitre II, le symbole vivant des divinités telluriques ou épichthoniennes [2], et personnifiant matériellement, comme cela avait lieu à Sosipolis [3], le génie du lieu.

Il est à noter que le culte d'Esculape était répandu, de même que celui d'Apollon, surtout chez les Doriens [4], et la légende de ce dieu médical sous sa forme première, alors qu'elle ne s'était point encore mêlée aux traditions sur le dieu phénicien Aschmoun [5], ne nous offre guère qu'une variété de celle de son père. Son culte demeura, en Troade, lié à celui d'Apollon sminthien [6], honoré d'un culte particulier comme divinité prophétique, sur la côte de l'Asie Mineure [7].

[1] Herodot., VIII, 4. Plutarch., *Themistocl.*, § 10, p. 457, edit. Reiske, *Demosth.*, § 26, p. 737. Ces serpents portaient le nom de οἰκουροὶ ὄφεις (Hesych., s. h. v., *Etymol. magn.*, v° Δράκαυλος, coll. 260, edit. Sylb.). L'existence de ce serpent est aussi confirmée par la confession de saint Cyprien, évêque d'Antioche, qui avait été chargé de le nourrir quand il était encore païen (*Acta sanctor. Septemb.*, t. VII, p. 222). Il paraît, du reste, y avoir eu tantôt un, tantôt deux de ces serpents sacrés; dans ce dernier cas, l'un était nourri dans le temple d'Érechthée, et l'acropole était placée sous la garde de l'autre. (Hesych., *loc. cit.*)

[2] Les esprits ou génies locaux (στοιχεῖα) sont encore désignés aujourd'hui en Grèce sous le nom de Δράκος. (Voy. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce moderne*, t. II, p. 390.)

[3] Pausan., VI, c. 20, §§ 2-4. Voyez, sur un génie qui avait pris en Messénie la forme d'un serpent, Pausan., IV, c. 14, § 5.

[4] O. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 104 et sq., 285.

[5] Voyez ce que je dis au chapitre XV, de cette divinité phénicienne, plus tard confondue avec Esculape.

[6] Voy. Bœckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n° 3577, 3582.

[7] L'Apollon sminthien était adoré à Sminthe, à Ténédos, à Hamaxitos

Au siècle de Périclès, Delphes et Délos constituaient les deux grands sanctuaires du culte apollinique, et la première de ces localités étant la capitale de la ligue hellénique, le siége de la diète amphictyonique, la confédération grecque se trouva naturellement placée sous la protection spéciale d'Apollon; ce qui contribua encore singulièrement à propager et à accréditer l'adoration du dieu. On a vu que le culte d'Apollon avait vraisemblablement été apporté à Délos par les colonies doriennes[1].

L'oubli de la signification primitive du surnom de *Lycéen* (Λυκαῖος) donna naissance à une foule de fables, dans lesquelles on fit jouer un grand rôle au loup (Λύκος), et voilà comment cet animal devint un des emblèmes d'Apollon[2]. Le serpent Python, que, suivant la tradition delphique, le dieu avait vaincu, fut aussi un autre de ses attributs. On a vu, au chapitre II, que cette victoire du dieu sur le monstre représente, sous des couleurs allégoriques, l'action du soleil sur les eaux stagnantes qui s'élèvent de la terre, l'effet bienfaisant et purificateur de ses rayons, comparés, suivant la vieille métaphore grecque, à des flèches dont il perce le reptile.

Cette fable de la victoire du dieu sur le serpent, gardien de la fontaine de Castalie, était certainement le plus populaire de tous les mythes qu'on eût forgés sur le dieu,

en Éolide, à Parion, à Linde dans l'île de Rhodes, à Coressia, à Poessa. (Strabon., X, p. 486; XIII, p. 604, 605. Cf. Homer., *Iliad.*, I, 39.)

[1] O. Müller, *Die Dorier*, t. I, p. 210. Cf. ci-dessus, p. 144.

[2] Voyez sur ces fables, Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, trad. Guigniaut, t. II, part. I, p. 107 et suiv. Mais c'est à tort que le célèbre mythographe allemand veut voir dans cette idée de loup, l'idée principale; car elle tire son origine du nom de Λύκη, *lux*, lumière, qu'on retrouve encore dans celui de Λυκάβας, donné à la course du soleil pendant l'année. Voy. p. 59.

et il a fourni à l'art la plus belle de ses images. C'est l'idéal de l'Apollon pythien que nous retrouvons par exemple dans le célèbre Apollon du Belvédère [1]. Les Grecs avaient épuisé dans la figure de ce dieu tout ce que leur avait suggéré un sentiment exquis de la beauté et de la convenance des formes. Les simulacres d'Apollon expriment tous, bien qu'à des degrés divers, la beauté humaine dans ce qu'elle a de plus complet; tantôt, comme dans l'Apollon du Belvédère, nous admirons ces grandes lignes, cette noblesse de port et de visage, cette jeunesse vigoureuse, et cependant élégante, du tronc et des membres, type de la perfection corporelle; tantôt, adoucissant en quelque sorte son ciseau, l'art grec transporte, comme dans l'Apolline de Florence, sur le corps du dieu la grâce et la délicatesse du sexe féminin. Ces types admirables avaient été créés sans doute par les Scopas et les Praxitèle, et quand on les rapproche de ces grossières images de bois des anciens âges dont nous parle Pindare [2], on reconnaît que l'art avait suivi la conception divine dans sa marche vers l'idéal. Apollon représente la beauté unie à l'intelligence dans la jeunesse de la vie, dont le soleil est l'emblème.

Artémis continue d'être, à l'époque dont je retrace ici la mythologie, comme aux temps homériques, la sœur d'Apollon, la vierge auguste, mais farouche, qui poursuit de ses traits les animaux sauvages, et se plaît à parcourir les forêts et les montagnes [3]. Son caractère, originairement lunaire, alla s'affaiblissant dans la Grèce propre, et ce fut alors presque toujours comme la solitaire habi-

[1] *Mus. Pio-Clem.*, XIV, XV.
[2] Pindar., *Pyth.*, V, 40 (55).
[3] Homer., *Hymn. VIII, XXVII*, passim.

tante des bois, des clairières et des cimes ombragées, que l'Hellène se la représenta [1]. Quand il partait pour la chasse, il lui adressait ses prières sous le nom d'*Agrotera* [2], et jurait d'observer ses volontés. Ce culte exerçait, du reste, une influence salutaire sur la conservation du gibier. Les règlements qui l'avaient pour objet se trouvaient ainsi placés sous la surveillance de la fille de Latone, et l'on n'osait, par respect pour elle, enfreindre des prescriptions que l'on n'eût peut-être pas observées, si l'on n'avait été retenu que par la loi. Tous les jeunes animaux étaient regardés comme consacrés à Artémis, et il était interdit, pour ce motif, de les tuer[3]. En croyant honorer la propriété de la divinité, l'homme ne faisait que veiller à la conservation d'un bien dont, par mésusance, il eût promptement anéanti le fond. Cette croyance superstitieuse reposait, du reste, sur une idée vraie quant à son principe, c'est que l'accomplissement de tous nos devoirs a pour surveillant Dieu même, et que se conformer aux règles du juste et du bon, c'est honorer celui qui veille au maintien des lois de l'univers.

Le type mythologique d'Artémis demeura toujours si caractéristique, que l'art n'y put rien ajouter, et qu'on se borna à placer sur son front le croissant de la lune, lorsque la divinité de cet astre eut été complétement identifiée avec elle [4]. Mais si la fille de Latone conserva tous ses attributs, d'autres divinités lui empruntèrent

[1] Regina nemorum, sola quæ montes colis
Et una solis montibus coleris Dea.
(Senec., *Hippol.*, act. II, sc. 1.)

[2] Xenophon., *De venat.*, I, 1 ; XII, 18 ; VI, 13.

[3] Xenophon., *ibid.*, V, 14.

[4] Telle est l'image que nous offre la célèbre statue de Diane du Louvre.

son nom et donnèrent ainsi naissance à des types radicalement différents de l'Artémis primitive. La déesse crétoise appelée Britomartis, celle de Perge, celle d'Éphèse, et la divinité surnommée Taurique, que j'ai fait connaître au chapitre II, furent confondues avec elle. Britomartis, qui fut rabaissée par la suite à la simple condition de nymphe[1], avait été, dans le principe, la déesse à laquelle on attribuait en Crète l'invention des filets et de la chasse[2]. Ils l'invoquaient aussi sous le nom de *Dictynne*[3], et lui avaient élevé un temple[4]. Lorsque le culte de l'Artémis dorique eut pénétré dans la Crète, la divinité de cette île éprouva le même sort que la Callisto d'Arcadie; elle ne fut plus qu'une des compagnes de la sœur d'Apollon, et c'est avec ce caractère qu'elle a été chantée par les poëtes des derniers temps. Zeus lui était donné pour père par les Crétois, circonstance qui dénote en elle une divinité d'un rang supérieur, une des grandes déesses de l'île. Sa mère était Carmé, dont on a fait une nymphe de Gortyne[5], mais qui devait être une divinité crétoise d'un ordre plus élevé. Plus tard, quand Britomartis eut été complétement identifiée avec Artémis, on en fit simplement la fille de Latone[6], et l'on transporta sur elle les attributs de Phœbé et d'Hécate[7]. Au chapitre XIV, en parlant de celle des divinités de la Crète qui offraient un caractère oriental, je reviendrai sur cette Britomartis, dont j'ai dû toutefois

[1] Voy. Callimach., *Hymn. in Dian.*, 189. Pausan., II, c. 30, § 3.

[2] Pausan., III, 14, § 2. Callimach., *Hymn. in Dian.*, v. 189-200. Diod. Sic., lib. V, c. 76.

[3] De δίκτυον, *filet*. Voy. Pausan., *loc. cit.*; Callimach., *loc. cit.*

[4] *Schol. Aristoph. Ran.*, v. 402. Strab., X, p. 479.

[5] Callimach., *Hymn. in Dian.*, 189 et sq.

[6] Euripid., *Iphig. Taur.*, 126. Aristoph., *Ran.*, 402. Strabon., *l. c.*

[7] Euripid., *Hippolyt.*, 141.

rappeler ici le nom, puisqu'il devint une des épithètes d'Artémis. La chasteté sévère, farouche même, de la fille de Latone influa sur le caractère des fables dont elle fut l'objet. De là, dans sa physionomie, un air de noblesse et de pureté, un cachet d'idéal qui rappelle Athéné, et qui la distingue de ces dieux où se reflétait encore le naturalisme des premiers âges.

On voit déjà poindre, aux plus beaux temps de la Grèce, l'identification d'Artémis avec Hécate, identification qui ne fut complétement consommée que par les Orphiques. Cette dernière déesse, dont les grossières images, analogues à celles d'Hermès, décoraient les maisons ou marquaient les carrefours[1], est une personnification évidente de la lune, reine des nuits, dont la clarté reluit au loin (ἑκάτη). On comprend alors qu'elle fut naturellement identifiée avec la déesse qui recevait le nom d'Ἑκατηϐόλος[2]. Artémis était la divinité protectrice de toutes les jeunes créatures, des enfants et des petits des animaux[3], la déesse *Courotrophos*, et, par ce côté, elle se rapprochait encore d'Hécate, qui présidait aussi à la naissance des êtres[4]. Mais celle-ci ne fut jamais une divinité de la chasse,

[1] Ἑκαταία. Aristoph., *Vesp.*, 816. Eurip., *Med.*, 396. Plutarch., *Apophth. reg. Epamin.*, § 19, p. 769, edit. Reiske.

[2] Μιμνάζων ἑκατηϐόλον, ἰοχέαιραν, est-il dit dans un des hymnes homériques qui lui est adressé (VIII, 6). Au commencement de cet hymne, Artémis est désignée sous le nom de sœur du dieu (κασιγνήτην Ἑκάτοιο), ce qui achève de démontrer que le nom d'Hécate était la forme féminine du surnom d'Apollon, et confirme une fois de plus l'identité des deux déesses. Dans un oracle cité par Eusèbe (*Præp. evang.*, IV, 23), Hécate s'exprime ainsi : « Je suis la vierge céleste aux yeux de taureau, à trois têtes ; vierge cruelle aux flèches d'or. »

[3] Æschyl., *Agamn.*, 144. Pausan., IV, 34, § 3.

[4] Cf. Voss, *ad Hymn. Hom. in Cerer.*, XXV.

trait qui demeura, à tous les âges, le plus distinctif chez la sœur d'Apollon.

Les simulacres d'Hécate qu'avait sculptés le ciseau des Myron, des Scopas, des Polyclète et des Naucydès[1], ne sont point parvenus jusqu'à nous. Nous ne pouvons en conséquence juger des rapports que l'art, qui aidait la poésie à créer des types divins, avait établis entre les deux déesses. Mais la figure à trois corps et à trois têtes qui représenta Hécate, et qui fut bientôt consacrée par les mystères, paraît remonter à Alcamène[2]; ce qui induit encore à penser que, dès la 100me olympiade, on confondit en une seule divinité Artémis, Séléné et Hécate, autrement dit : la lune qui éclaire les forêts et les solitudes, et dont les traits, les rayons argentés, agissent sur les plantes et sur les hommes[3], la lune qui brille au ciel, Phœbé, qui conduit le chœur des étoiles[4], enfin la lune qui apparaît entourée de vapeurs et de nuages, et dont la clarté illumine soudainement l'horreur des nuits et préside aux opérations magiques et aux enchantements[5].

On a vu dans les chapitres précédents les Muses de-

[1] Pausan., II, c. 22, § 8.

[2] Pausan., II, c. 30, § 2. Voyez, sur les représentations d'Hécate, de Luynes, *Études numismatiques sur quelques types relatifs au culte d'Hécate* (Paris, 1835), p. 79.

[3] La croyance qui attribuait une action destructrice aux traits d'Artémis était fondée sur l'opinion, encore populaire dans nos campagnes, que la lune exerce une influence sur les végétaux et sur le part des animaux. Certains passages des *Géorgiques* de Virgile et des *Scriptores rei rusticæ* témoignent de l'antiquité de ces croyances.

[4] La Lune est encore invoquée comme divinité spéciale dans le XXXIIe hymne homérique. Le poëte lui donne comme à Phœbus un char attelé de chevaux brillants. Dans le même hymne, la Lune reçoit l'épithète de *déesse à la belle chevelure* (ἐυπλόκαμος). (Cf. *Hymn.* XXXI, 6.)

[5] Hécate prit un caractère de plus en plus hideux, et devint un véri-

venir les compagnes d'Apollon. La poésie rendit de plus en plus intime la liaison entre le culte du dieu solaire et celui des déesses de l'Hélicon. L'histoire des Muses doit donc naturellement trouver sa place ici, à la suite de celle des enfants de Latone. Originaires de la Thrace primitive, autrement dit de la Thessalie, ces déesses étaient descendues en Phocide et en Béotie, et c'est là qu'Hésiode s'était initié à leur culte. Il semble qu'elles aient été, dans le principe, des personnifications des fontaines[1] considérées comme sources de l'inspiration[2]. De même, dans la mythologie védique, nous voyons les *Apas* ou nymphes invoquées aussi comme des divinités de la parole (*vâc*)[3]. Cette origine symbolique des Muses explique leur liaison avec l'Apollon delphique, le dieu

table monstre qu'évoquaient les magiciens (Orph., *Argonaut.*, 972). Cette intervention d'Hécate dans les opérations magiques avait son origine dans la prétention des magiciennes de Thessalie et de certaines contrées de la Grèce, de faire, par leurs enchantements, descendre la lune des cieux. (Voyez ce que je dis à ce sujet, en traitant de la magie, au chapitre XIII.)

[1] Les Lydiens ne distinguaient pas les Nymphes des Muses, et appelaient celles-ci νύμφαι. (Voy. Steph. Byz., v° Τόῤῥηβος. Photius, v° Νύμφαι.)

[2] Voy. *Schol. Theocr.*, VII, 92. Hesych., v° Νύμφη. Cf. F. C. Petersen, *De Mus. ap. Græc. orig. num. nominibusq.*, dans le *Mus. Hafn.*, t. I, p. 79 et sq., ann. 1818. Voy. G. Hermann, *De Musis fluvial. Epicharmi*, ap. *Opusc.*, II, p. 288, et Buttmann, *Mythologus*, p. 273 et sq. Les anciens s'imaginaient que certaines eaux pouvaient troubler l'intelligence et communiquer ce genre de folie dans lequel on supposait que se développait la vertu prophétique, la vaticination, c'est-à-dire l'inspiration du poëte et du prophète. Les devins inspirés par les Nymphes s'appelaient νυμφόληπτοι, chez les Latins *lymphati*, d'où le verbe νυμφιάω, *être transporté de fureur et de délire*. Ces idées expliquent la liaison des Muses et des divinités des eaux.

[3] Voy. Kuhn, dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1852, P. 5, p. 462.

qui parlait par des eaux fatidiques, celles de la fontaine Cassotis, dont les mythologues firent une nymphe[1]; c'est le même procédé qui transformait d'autres sources inspiratrices en Muses, filles de Zeus et de Mnémosyne. Au pied du Parnasse existait une fontaine, la fontaine Castalie, également consacrée à Apollon et aux Muses[2], et regardée par les habitants comme ayant une vertu inspiratrice[3]. Le Ciel et la Terre, que Mimnerme, Alcman et peut-être Musée, donnent pour parents aux Muses, témoignent en faveur de ce caractère *hydromorphique* des déesses de l'Hélicon[4]; car dans la physique des anciens, les eaux sont nées de l'action combinée du ciel et de la terre. Une vieille tradition donnait aux Muses Piéros pour père, et pour mère une nymphe Pimpléide appelée Antiope par Cicéron[5]. Or ce Piéros représente une fontaine de Macédoine ou de Thessalie[6]. Mille faits nous ramènent donc à l'idée que les Muses étaient des nymphes inspiratrices de la poésie, et c'est ce qu'achèverait de nous montrer la comédie d'Épicharme, si les vues de M. Creuzer à ce sujet étaient fondées. Mais G. Hermann[7] les a fortement ébranlées et n'a vu dans les Muses fluviatiles d'Eumélus et d'Épicharme rien qui les justifie. Toutefois, en reconnaissant que les noms de fleuves

[1] Pausan., X, c. 24, passim.

[2] Pausan., X, c. 8, § 5. Plutarch., *Cur Pyth. non red. orac.*, § 17, p. 648.

[3] Voyez ce qui a été déjà dit à ce sujet au chapitre V, p. 378, et le chapitre XII où je traite des oracles.

[4] *Schol. Pind. Nem.*, III, 16. *Alcman. fragm.*, edit. Bergk, p. 561. Paus., IX, 29, 2. Diod. Sic., IV, 7. Cf. Mnas. ap. Arnob., III, 37.

[5] Cicer., *De nat. deor.*, III, 21. Epicharm. ap. Tzetzes *ad Hes. Opera*, § 6.

[6] Pausan., X, c. 20, § 2.

[7] *De Musis fluvialibus*, dans ses *Opuscul.*, t. II, p. 288-305.

donnés aux Muses par Épicharme dans le *Mariage d'Hébé*, paraissent se rattacher simplement à l'idée de fleuves poissonneux et à une pure parodie, on n'en saurait dire autant des Muses d'Eumélus, dont deux portent incontestablement des noms de fleuves [1].

La poésie s'éloigna de plus en plus de cette donnée primitive, et l'origine naturaliste des Muses fut graduellement effacée par l'allégorie des facultés intellectuelles qu'on lui substitua. Chaque poëte reconnut, suivant son système métaphysique ou psychologique, un nombre différent de Muses, auxquelles il imposait des noms en rapport avec les facultés qu'elles étaient destinées selon lui à personnifier; et voilà comment, lorsque les données des poëtes eurent pénétré dans le culte, il s'établit tant de divergence entre la mythologie des Muses de différentes contrées [2]. Toutefois la presqu'île livadique étant demeurée le siége par excellence du culte de ces déesses, les traditions de la Phocide et de la Béotie prévalurent dans leur légende; elles passèrent ensuite en Italie. Adorées sur les montagnes, au bord des sources, dans les grottes de ces deux provinces, les Muses en empruntèrent leurs surnoms [3]. Le Parnasse, l'Hélicon, l'Olympe, le Cithéron, étaient regardés comme leur

[1] Voyez à ce sujet la note de M. E. Vinet dans les *Religions de l'antiquité*, t. III, part. III, p. 951 et sq.

[2] C'est ainsi qu'on reconnut successivement trois, quatre, sept, huit et neuf Muses. Leurs noms furent tantôt tirés des trois cordes de la lyre (Plut., *Conviv.*, IX, 14, p. 744), tantôt des trois parties de la durée (Hesiod., *Theog.*, v. 38), d'autres fois des effets de la parole humaine (Thelxinoé, Aœdé, Arché, Mélété). (Cicer., *De nat. deor.*, III, 21. Voyez ce que je dis plus loin.)

[3] Voyez l'article MUSE de M. Forbiger, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, X, 132.

séjour favori[1]. C'était dans les eaux du Permesse, de l'Hippocrène, de l'Olmeïos et de l'Aganippe, qu'elles aimaient à se baigner. L'imagination populaire racontait que ces gracieuses déités venaient former des danses et faire entendre d'harmonieux accords dans les vallons et sur le versant des collines de l'agreste Béotie et de l'alpestre Phocide. Ces traditions naïves rappellent celles des anciens paysans de la France occidentale et centrale, sur les Fées, sur les Corrigans; celles des montagnards de l'Allemagne et de la Scandinavie sur les Elfes, les Trolles et les esprits aériens.

L'Iliade n'a point assigné de nombre fixe aux Muses, mais dans l'Odyssée on en reconnaît neuf[2], et les noms qu'Hésiode leur donna ensuite[3] furent généralement adoptés par l'art et la poésie[4]. Je ne reproduirai point ici ces noms bien connus, je n'énumérerai pas les attri-

[1] Hesiod., *Theog.*, v. 5 et sq. Pausan., IX, c. 29, § 3.

[2] *Odyss.*, XXIV, 60.

[3] *Theog.*, v. 77 et sq.

[4] Les attributs donnés aux neuf Muses ont subi cependant quelques modifications. Hésiode se borne à nommer ces déesses, et leurs noms, Clio, Euterpe, Thalie, Melpomène, Terpsichore, Erato, Polymnie, Uranie et Calliope, expriment, chez ce poëte, par leur étymologie, les arts respectifs auxquels elles président; mais plus tard, surtout après que leur culte eût été porté à Rome, il s'introduisit quelque confusion entre leurs fonctions respectives. Ausone, dans une de ses idylles, nous fait des Muses une énumération où se trouve exposée la répartition d'attributs la plus généralement admise :

Clio gesta canens, transactis tempora reddit;
Melpomene tragico proclamat mœsta boatu ;
Comica lascivo gaudet sermone Thalia ;
Dulciloquos calamos Euterpe flatibus urget ;
Terpsichore affectus cithara movet, imperat, auget;
Plectra gerens, Erato saltat pede, carmine, vultu :
Carmina Calliope libris heroica mandat ;
Uranie cœli motus scrutatur et astra ;
Signat cuncta manu, loquitur Polyhymnia gestu. (*Idyll.*, XX.)

Calliope, qu'Hésiode place à la tête des Muses (*Theog.*, v. 79), con-

buts des Muses qui nous ont été conservés par une foule de simulacres, et qui sont devenus la source d'allégories encore en usage de nos jours[1].

Déméter, qui était, depuis Homère, la divinité du sol cultivé, se détacha de plus en plus de la *déesse-terre* pélasgique. Celle-ci continua cependant en certains lieux de recevoir les adorations et d'être révérée comme une divinité[2]. La personnification qui la constituait s'étendant à toute l'agriculture, à la vie des champs et aux occupations rurales, Déméter s'offrit bientôt, en Attique surtout, comme la déesse, et par suite l'institutrice de la culture des céréales. On plaça sous sa garde les deux graminées spécialement cultivées dans la Grèce, le froment (πυρός) et l'orge (κρῖ, κριθαί). Les gâteaux que l'on composait avec la farine de ces grains, et qui ont précédé chez tous les peuples l'usage du pain levé, les plantes potagères qui venaient en aide à cet aliment, reçurent, pour cette circonstance, le nom de δημήτρια σπέρματα[3]. On appela également δημήτριοι καρποί les fruits dont l'amertume et l'acidité naturelles sont adoucies par la culture[4]. Les Grecs comprenaient sous le nom générique de σῖτος tout ce qui sert à la nourriture[5], et de là

serva toujours la prééminence, et fut, par excellence, la Muse de la poésie, du poëme épique en particulier.

[1] Voy. *Encyclopédie* de Pauly, article cité, p. 262.

[2] C'est ce que montre un passage de Solon (IX *Iamb.*, § 35, p. 235, edit. Bergk).

[3] C'est ce que l'on appelait aussi λάχανα, c'est-à-dire, *les plantes potagères*, ὄσπρια, *les légumineuses*, χέδροπα, *les plantes que l'on cueille avec la main pour la nourriture.* (Voyez la note de Preller, *Demeter und Persephone*, p. 316.)

[4] Δήμητρος καρποί, Δημητριακοί. Ces fruits étaient les fruits cultivés (ἥμεροι καρποί), par opposition aux sauvageons. (Voy. Preller, *loc. cit.*)

[5] Voy. Galen., *in Hippocr. de morbis ac.*, I, p. 14, D.

le nom de *Sito* (Σιτώ) donné par les Syracusains à Déméter[1]. Ce caractère de déesse du grain (φιλόπυρος, εὔπυρος, πυροφόρος)[2] qu'a Déméter, apparaît au plus haut degré dans la légende de Triptolème, liée, comme on l'a vu (p. 224), aux plus anciennes traditions de l'Attique. Mais si ces traditions datent, quant au fond, des premiers âges, ainsi que le montre la forme archaïque des termes agricoles qui y sont personnifiés, elles ne reçurent leurs principaux développements que bien après Homère. L'hymne à Déméter, d'une rédaction incontestablement plus moderne que la plupart des autres hymnes homériques, nous en fournit la preuve.

Les idées de nourrice, de mère, d'humidité nourricière, semblent se donner rendez-vous, ainsi que l'a observé M. Creuzer, dans l'épithète d'*Ompnia* (ὄμπνια)[3], appliquée aussi à Déméter, et qui répond parfaitement à l'*Alma* latin. On retrouve là le même radical que dans le nom d'*Ops*, la grande déesse des religions italiques[4]. Déméter hâte la maturation des fruits, de là son nom de *Pampano* (Παμπανώ)[5]. Elle préside spécialement à la moisson et à tous les travaux agricoles qui la préparent

[1] Polemon., ap. Athen., III, p. 109, A ; X, p. 416, B.

[2] Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 317.

[3] ὄμπνια, de ὄμπη, *nourriture*, principalement celle qu'on tire des fruits de la terre. Les nymphes sont appelées aussi ὄμπνιαι et *nutrices*, comme aussi κουροτρόφοι et καρποτρόφοι. (Nonn., *Dionys.*, XI, 213 ; XXXI, 39 ; Athen., XV, p. 994 ; VI, 13. Bœckh, *Corp. inscr. græc.*, n° 454, 524. Hesych., s. v., *Etym. magn.*, p. 625, 45. Cramer, *Anecdot.*, I, p. 370, ὄμπνιος καρπος ὄμπνια δῶμα Δήμητρος, λήϊα στάχυς ὄμπνιος. Apoll. Rhod., IV, 889.)

[4] Voy. Creuzer, *Relig. de l'antiq.*, trad. Guigniaut, t. III, part. I, p. 640 et suiv.

[5] Voy. Hesych., s. v. Ce mot est dérivé de πεπαίνω, *mûrir*. La déesse était adorée sous ce nom à Héraclée en Bithynie.

et qui la suivent. Elle fait mûrir les épis [1]; elle est, sous le nom d'*Oulo* ou d'*Ioulo*, la déesse des gerbes [2], sous celui d'*Haloas* la déesse des aires [3], et sous celui d'*Aletria* celle de la mouture [4].

La liaison étroite qui existe entre l'éducation des bestiaux et le labourage, fit placer les brebis [5] sous sa protection; ce qui lui valut le surnom de déesse *Malophoros* [6], qui rappelle un de ses autres surnoms, celui de *Courotrophos* [7], protectrice des petits enfants.

Déméter, une fois en possession de tout ce qui appartient au sol, dut naturellement avoir dans ses attributions le monde souterrain; elle devint une divinité *chthonienne* [8], et fut invoquée, avec Hadès et Hermès psychopompe, sous l'épithète de *vénérable* (σεμνή) [9], par suite d'un euphémisme aussi en usage pour d'autres déesses du même ordre [10].

Mais on fit ordinairement de la Déméter infernale une déesse à part, que l'on donna pour fille à la Déméter pri-

[1] Σταχυοτρόφος, Orph., *Hymn.* XXIX, v. 3.

[2] Οὐλώ et Ἰουλώ, de οὖλος et ἴουλος. (Athen., XIV, p. 416 C.)

[3] Ἁλωάς, Ἁλοΐς, Ἁλωαῖα. (Theocr., *Id* VII, v. 155.)

[4] Ἀλήτρια, de ἀλέω, *moudre*, *broyer*.

[5] Voyez à ce sujet le mot connu de Diogène (ap. Ælian., *Var. hist.*, XII, 56).

[6] Μαλοφόρος. (Pausan., I, c. 44, § 4.)

[7] Κουροτρόφος. (Orph., *Hymn*, XXXII, v. 2.) Voy. p. 69.

[8] Χθονία. La déesse était invoquée sous ce nom à Hermioné (Pausan., II, c. 35, § 3. Herodot., VI, 134). Cette déesse rappelle la Γῆ χθονία d'Eschyle (*Pers.*, v. 220, 229, 629, 640).

[9] Pausan., I, c. 28, 31; et Phil., *ap. Schol. Aristoph. Thesmoph.*, v. 231.

[10] Ce nom de σεμναί, *vénérables*, était donné aux Érinnyes par le même motif qui les faisait appeler Euménides (Εὐμενίδες), c'est-à-dire les *bienveillantes*. Un autre euphémisme faisait qualifier Perséphoné d'Ἐπαινή, *la célèbre*. (Voy. Plutarch., *Quom. adol. poet. leger. deb.*, c. VI, p. 85, edit. Wyttenbach.) C'est un euphémisme du même genre qui fit dési-

mitive, et qui reproduisait en grande partie les traits de sa mère. Toutes deux étaient invoquées sous le nom de *grandes déesses*. Le culte de la chaste Déméter[1] et de sa fille Coré ou Perséphoné, nom altéré par les Romains en celui de Proserpine (*Proserpina*)[2], prit un immense développement dans l'Attique et la Mégaride[3]. Proserpine représente les germes des céréales, lorsqu'ils sont placés dans la profondeur du sol ; elle personnifie donc la germination. Aussi tout un mythe, qui ne tarda pas à acquérir une grande popularité, fut-il composé pour exposer symboliquement la succession des phénomènes de la germination[4]. On rattacha ensuite à l'histoire de Proserpine la légende athénienne de Déméter, institutrice de l'agriculture, et de la sorte se trouvèrent intimement unis les mythes respectifs des deux déesses. C'est en Attique que s'opéra cette fusion : elle correspond à la fin de l'époque qui nous occupe, c'est-à-dire qu'elle précéda immédiatement l'âge de la transformation des mystères et la période alexandrine. L'hymne homérique à Déméter date incontestablement de cette époque[5].

gner Satan sous le nom de Διάβολος, le *calomniateur*, l'*adversaire*, et lui fit appliquer, au moyen âge, le nom d'*ennemi*, d'*esprit malin*, et en Angleterre, ceux de *Deuce* et d'*Old-Nick*.

[1] Ἁγνή, ainsi que l'appellent les anciens poëtes. (Voy. Archiloch. ap. Gaisford, *Poet. min. græc.*, I, 314.)

[2] On ignore l'étymologie de ce nom, dont la forme attique et probablement primitive était Φερρέφαττα, Pherrephatta. Voyez, à ce sujet, Platon, *Cratyl.*, § 46, p. 244, edit. Bekker.

[3] Voyez, sur le développement du culte de ces déesses, ce que je dis de leurs mystères au chapitre XI.

[4] Arnobe reconnaît ce sens symbolique de la légende de Proserpine, et veut même en tirer son nom : *Et quod sata in lucem proserpant, cognominatam esse Proserpinam*. (Arnob., *Adv. gent.*, III, 33.)

[5] Voyez sur cet hymne la note de M. Guigniaut dans les *Éclaircisse-*

On trouve, dans ce morceau curieux, exposé en détail le récit de l'enlèvement de Proserpine par Aïdoneus ou Pluton, mythe dont j'ai montré des traces dans Hésiode[1]. Avant de devenir l'époux de la fille de Déméter, le dieu des enfers était déjà en rapport avec cette dernière[2]. Sous le nom de Pluton (Πλούτων), il était le distributeur des richesses (πλουτοδότης)[3] parce que la terre recèle les trésors et donne les fruits, qui sont les véritables richesses. On s'explique alors pourquoi ce dieu, qui apparaît déjà avec son nouveau caractère dans les tragiques[4], fut associé à la déesse des mois-

ments des religions de l'antiquité, t. III, part. II, sect. II, p. 1098 et sv.

[1] La *Théogonie* nous dit (v. 913, 914) que Perséphoné avait été enlevée à sa mère par Aïdoneus.

[2] Certaines traditions, dont malheureusement l'âge est inconnu, mettaient Hadès dans un rapport étroit avec Déméter. Pausanias nous dit que les Hermioniens donnaient Chthonia pour sœur à Clyménos. Or Chthonia était un surnom de Déméter, qui avait en effet un temple à Hermioné, sur le mont Pron, et Clyménos était, comme le remarque le voyageur grec, un des surnoms de Hadès (II, c. 35, § 7). Mais la légende s'était emparée de ces deux noms, et elle avait fait de Clyménos un Argien fils de Phoronée, et lui attribuait la construction du mont Pron. En Triphylie, canton de l'Élide, le culte de Déméter, de Proserpine et de Hadès était uni d'une manière assez étroite. « Car on a, dit Strabon (VIII, p. 344), une vénération singulière pour les temples de Déméter, de Proserpine et de Hadès, peut-être, comme le pense Démétrius de Scepsis, à cause des alternatives qu'éprouvent les productions de la terre. »

[3] Sophocl., *Antig.*, v. 1185. On fit plus tard de cet Aïdoneus, Ploutodotès ou Pluton, un dieu à part sous le nom de Plutus. (Voy. Aristoph., *Plut.*, v. 727; Sophocl., *Fragm.*, 259; Lucian., *Timon.*, c. 22, p. 131; *Etymol. magn.*, p. 677, 13. Cf. la note de Preller, *Demeter und Persephone*, p. 191.)

[4] Æschyl., *Pers.*, 806. Sophocl., *Antig.*, 1200. Euripid., *Alcest.*, 360; *Heracl. fur.*, 808.

sons[1]. Mais cette association n'a été que passagère. C'est Proserpine qui devint la compagne habituelle, l'épouse d'Aïdoneus.

La fable poétique racontait que Proserpine, encore jeune, jouait avec les filles de l'Océan; elles cueillaient ensemble des fleurs dans le champ Nyséen. La rose, le safran, la violette, l'iris, l'hyacinthe, dont la terre émaillait la prairie, venaient exhaler leurs parfums entre les doigts de la jeune Proserpine; elle trouva ensuite le narcisse, qui dépasse en beauté et en éclat toutes les autres fleurs. Elle le cueillit avec empressement. A ce moment la terre s'entr'ouvrit. Le roi des enfers sortit de son ténébreux séjour, traîné par ses coursiers immortels; il saisit la jeune vierge, malgré ses gémissements, et la plaça de force sur son char étincelant d'or. C'est en vain que Proserpine se roidit contre son ravisseur, qu'elle invoque Zeus, le premier et le plus puissant des dieux[2]. Aucun des immortels, aucun des hommes n'entend sa voix. Hécate seule et le Soleil sont témoins de ce rapt, qu'autorisait le souverain de l'Olympe. Pluton fuit à toutes brides; la fille de Déméter voit successivement passer sur sa tête ou devant elle la terre, le ciel étoilé, la vaste mer, toute la course embrasée du Soleil; le sommet des montagnes et les profondeurs de l'Océan retentissent des accents de sa voix divine. Ses cris sont venus jusqu'à sa mère. Déméter a reconnu la plainte de sa fille. Son cœur maternel est déchiré; en proie à un violent

[1] Une épigramme grecque célèbre Déméter Ompnia comme la mère de Plutus, c'est-à-dire des richesses (Πλεύτου μητέρ' ὀμπνίαν) (Jacobs, *Anthol. græc.*, t. I, p. 89, v. 10), ce qui nous donne, pour ainsi dire, la clef de la liaison de Déméter et de Pluton.

[2] Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 85 et sv.

désespoir, elle arrache les bandelettes qui ceignent sa belle chevelure; elle jette sur ses épaules un manteau d'azur, et s'élance à la recherche du ravisseur. Mais aucun des dieux ni des hommes ne voulut dire à la mère éplorée où Pluton avait passé; le vol d'aucun oiseau ne put lui donner un augure certain[1]. Pendant neuf jours la vénérable déesse parcourut la terre en portant des torches allumées. Toute livrée à sa douleur, elle ne goûta durant ce temps ni l'ambroisie ni le nectar, et ne plongea point son corps dans le bain. Mais lorsque brilla la dixième aurore, Hécate, ayant un flambeau dans ses mains, s'adressa à la mère de Proserpine et lui apprit qu'elle avait aperçu cette vierge, mais qu'elle n'avait pu distinguer le ravisseur. Les deux déesses se rendent près du Soleil, témoin plus attentif du rapt épouvantable; le fils d'Hypérion révèle alors à Déméter le nom d'Aïdoneus. « Nul des immortels n'est cause de votre malheur, lui dit-il, hormis Zeus, le dieu suprême, qui a autorisé Pluton, son frère, à prendre votre fille pour épouse. Mais ce monarque des enfers n'est point un gendre indigne de vous; c'est l'oncle paternel de votre fille, et une des trois parties du monde obéit à sa loi. » Déméter, à cette nouvelle, n'est que plus atterrée. Irritée contre le fils de Cronos, elle quitte l'assemblée des dieux et le vaste Olympe; elle abandonne les traits d'une déesse et prenant le vêtement et la simple apparence d'une vieille femme, elle parcourt les villes et les champs, à la recherche de sa fille chérie, et s'arrête enfin à Éleusis. Elle s'assied près du puits de Parthénios[2], au bord du chemin par lequel les habitants

[1] Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 92.

[2] Ce puits est nommé *Anthios* par Pamphus. (Voyez à ce sujet Preller, *Demeter und Persephone*, p. 101.)

venaient au puits tirer de l'eau. Le cœur accablé de tristesse, elle se tient à l'ombre d'un olivier; les filles de Céléos, le roi d'Éleusis, l'aperçoivent. Dans la simplicité de ces âges primitifs, elles venaient puiser l'eau vive pour la reporter dans des vases d'airain au palais de leur père. Elles interrogent la vieille inconnue. La déesse leur répond : « Mon nom est *Deo*[1]; c'est celui que m'a donné ma mère vénérable. Des pirates m'avaient enlevée de la Crète; ils ont débarqué à Thorice, et pendant qu'ils préparaient leur repas du soir, j'ai pris la fuite. J'ai erré jusqu'en ces lieux; j'ignore où je suis et chez quel peuple j'ai trouvé asile. Chers enfants, prenez pitié de moi et trouvez-moi quelque emploi de nourrice ou de femme de charge. » L'une des filles de Céléos, Callidice, la plus belle, satisfait à ses désirs. Elle lui montre l'habitation du sage Triptolème, de Dioclès ou Diaulos, de Polyxène, de l'irréprochable Eumolpe et de Dolichos, enfin de Céléos, son père. « Les épouses de ces héros veillent avec soin dans leur demeure, dit-elle; aussitôt qu'elles vous verront, il n'en est aucune qui, dédaignant votre extérieur, vous repoussera avec mépris. Chez toutes vous trouverez un accueil, car vous semblez être une divinité. Mais, si vous voulez, attendez ici; nous irons dans le palais de mon père, nous rapporterons à notre mère Métanire ce que nous avons vu, et elle vous donnera certainement un asile. Nous avons un jeune frère que nos parents ont eu

[1] L'étymologie de ce nom est incertaine, et l'on est tenté de le rattacher au radical qui entre dans les noms Διός, *Deus*, Διώνη. Dans ce cas, la Δηὼ Ἐλευσινία (Sophocl., *Antig.*, 1120) serait la *déesse d'Éleusis*, mais ce mot peut aussi tirer son origine de δᾶ, forme dorienne, pour γῆ; il peut enfin aussi être dérivé de δήειν, *chercher*. Δηώ serait dans ce cas la déesse à la recherche de sa fille. (Voyez à ce sujet la note de Preller, *op. cit.*, p. 89.)

dans leurs vieux jours : vous lui servirez de gardienne et de nourrice. » Déméter fait un signe d'assentiment. Les jeunes vierges d'Éleusis courent au palais de leur père annoncer la nouvelle à Métanire. La reine a consenti, et ses filles vont retrouver la divine inconnue et la ramènent joyeuse dans leur palais. Mais Déméter reste en proie à son violent chagrin. Son visage en signe de deuil est couvert de son voile, et ce n'est qu'en franchissant le seuil hospitalier de Céléos qu'elle le découvre. Les dieux veulent en vain déguiser sous l'apparente misère de notre nature la sublimité de leur essence et la grandeur de leurs attributs. Un éclat, un rayon divin brille toujours à travers le masque qui les couvre. C'est là une idée favorite des poëtes antiques, image ingénieuse de la grandeur divine, se révélant dans les plus humbles ouvrages de la nature. Déméter a laissé entrevoir son origine céleste. Au feu répandu dans sa physionomie, Métanire éprouve un sentiment instinctif de sa propre infériorité. La timidité, la crainte, s'emparent d'elle : elle cède son siége à l'inconnue ; mais Déméter refuse de s'y asseoir. La déesse reste silencieuse, les yeux baissés, et ne consent à se reposer que lorsque Iambé lui a présenté un siége couvert d'une blanche peau de brebis. Là, le visage caché dans ses mains, muette, immobile, absorbée tout entière dans sa douleur, elle refuse tout breuvage et toute nourriture. Chacun s'efforce de la distraire, Iambé seule y parvient par ses propos joyeux. Elle amène sur les lèvres de Déméter un sourire involontaire, et un peu de calme vient adoucir l'amertume de son angoisse. Métanire en profite pour lui offrir une coupe d'un vin délicieux ; mais la déesse la repousse. « Il ne lui est pas permis, dit-elle, de boire du vin ; elle n'acceptera qu'un peu d'eau mêlée

avec de la farine et parfumée avec de la menthe. » Métanire prépare le breuvage sacramentel, le *cycéon* [1], que l'auguste Déo veut bien accepter. Puis l'épouse de Céléos commence un entretien avec elle et lui confie son fils Démophoon. Déméter accepte l'enfant et promet, par un procédé qui lui est connu, de le mettre à l'abri des maléfices qu'on pourrait jeter sur lui [2]. Démophoon est devenu le nourrisson de Déméter. Il croît bien, comme un dieu, sans se nourrir de pain et sans sucer le lait. La déesse l'oignait d'ambroisie comme le fils d'un immortel, l'animait de son souffle et le portait sur son sein. Pendant la nuit, elle le cachait, tel qu'un tison, dans un ardent foyer, à l'insu de ses parents. C'était pour eux une grande surprise de voir la vigueur de Démophoon. Métanire épiait avec une curiosité de femme le secret de cette éducation merveilleuse. Elle aperçut enfin une nuit Déméter qui mettait l'enfant dans la flamme. Saisie de terreur, elle pousse un cri s'imaginant que Déméter veut donner la mort à ce dernier et précieux fruit de son hymen. La déesse entend la plainte de Métanire; elle retire l'enfant du foyer et adresse d'amers reproches à l'épouse de Céléos. Ces reproches sont la condamnation que la divinité porte contre l'homme qui,

[1] Cette boisson était à la fois un médicament et un breuvage magique. Elle jouait un rôle dans diverses cérémonies religieuses, notamment dans les *Oschophories* (Proclus, *Chrestomathia*, p. 322, *a*). Elle était réputée communiquer aux jeunes gens une force particulière pour la course. On y faisait entrer aussi le vin (*Schol. Plat.*, I, p. 402, édit. Bekker. Lucian., *Icaromenipp.*, § 17, p. 25, edit. Bip.). Ce mot de *cycéon* (κυκεών) est dérivé de κυκᾶν, *mêler*, *mélanger*, et désignait une simple mixtion.

[2] L'hymne à Déméter fait ici allusion aux croyances si répandues dans la Grèce, à l'influence du *mauvais œil*, à la fascination et aux charmes sur les enfants nouveau-nés.

par son imprudence, est devenu l'artisan de son propre malheur : « Hommes aveugles, insensés, vous ne connaissez ni les biens ni les maux que le destin vous réserve ; je voulais affranchir Démophoon de la mort, mais votre manque de confiance dans ma parole divine arrête mon projet. Démophoon mourra, mais il lui restera l'honneur d'avoir eu une déesse pour nourrice. Maintenant sachez que les maux, la discorde et la guerre puniront un jour les enfants d'Éleusis de la faute de leur mère ; je suis la glorieuse Déméter, qui fais la joie et le bonheur des dieux et des hommes. » Elle dit et ajoute qu'elle veut qu'on lui bâtisse un temple sur la colline Callichore [1]. C'est là qu'elle enseignera les mystères dans l'avenir, permettant ainsi aux hommes, par son enseignement, de se relever de la faute qu'ils avaient commise envers elle.

Après avoir parlé de la sorte, Déméter reprit sa forme divine. Métanire a enfin reconnu la déesse. Elle va raconter ensuite à son époux le merveilleux événement. Céléos convoque l'assemblée de son peuple et lui apprend l'apparition miraculeuse de Déméter et l'ordre qu'elle a donné. Un temple est élevé conformément à sa volonté, temple dans lequel la déesse des moissons daigna venir habiter.

Mais ni Démophoon, ni l'honneur que s'empressaient de lui rendre Éleusis et son peuple, ne faisaient oublier à Déméter la fille qu'elle avait perdue. Toujours triste,

[1] Cette colline passait pour le premier lieu où les femmes d'Éleusis étaient venues former des chœurs et chanter des hymnes en l'honneur de la déesse (voy. Pausan., I, c. 38, § 6, et la note de Preller, *op. cit.*, p. 101). Le nom de Callichore (Καλλίχορος) paraît dériver des deux mots χορός et καλός, ainsi que l'ont remarqué Aristarque et d'autres grammairiens grecs. (Cf. *Schol. Venet, ad Iliad.*, I, v. 180.)

toujours inquiète, la terre ne recevait plus ses bénédictions; la stérilité se répandait au loin; aucune semence ne germait. En vain les bœufs traînaient le soc recourbé dans les guérets, en vain le cultivateur semait le froment dans le sillon, une destruction finale menaçait le genre humain. Zeus lui-même prit pitié de son sort. Il envoya Iris aux ailes d'or supplier la déesse. Elle resta inflexible. Il députa successivement tous les dieux, aucun d'eux ne parvint à fléchir sa résolution. Déméter disait qu'elle ne retournerait point dans l'Olympe, qu'elle ne rendrait point à la terre ses fruits, tant qu'il ne lui aurait pas été donné de revoir sa fille chérie. Zeus a député vers le roi des enfers Hermès à la verge d'or. Ce dieu messager est allé en son nom engager le sombre monarque à permettre à la jeune épouse de revenir dans le ciel embrasser sa mère. Aïdoneus à la noire chevelure écoute avec bienveillance le message de Zeus. « Allez, dit-il à Proserpine, qui, elle aussi, n'avait pu se consoler de son exil, allez auprès de votre mère et revenez en ces lieux partager avec moi l'empire des morts. » Proserpine s'élance avec joie sur le char étincelant que monte son époux, et conduite par Hermès, elle arrive à la porte du temple d'Éleusis. A peine en a-t-elle touché le seuil qu'aussi prompte que l'oiseau, elle court embrasser avec respect la tête de celle qui lui a donné le jour. Déméter veut en vain lui répondre; les larmes inondent ses joues et sa voix expire sur ses lèvres. « Chère enfant, lui dit-elle, n'as-tu goûté d'aucune nourriture auprès du roi des morts; parle, ne me cache rien; s'il en est ainsi, tu pourras désormais, arrachée du ténébreux Tartare, habiter dans l'Olympe près de ton père Zeus; mais si tu as pris une nourriture dans le sombre empire, alors il t'y faudra retourner. Tu

demeureras la troisième partie de l'année avec ton époux, et les deux autres avec moi et les dieux immortels. Lorsque la terre fera naître les fleurs odorantes et variées du printemps, tu reviendras des obscures ténèbres pour être un grand prodige aux yeux des dieux et des hommes. » Mais, hélas! Proserpine a goûté d'un pepin de grenade qu'Aïdoneus a pris soin de lui donner, avant qu'elle montât sur son char pour retourner au ciel. Elle confesse son erreur à sa mère; elle raconte son enlèvement. Cependant toutes les déesses accueillent avec joie et bienveillance la nouvelle arrivée; Hécate au voile éclatant embrasse avec tendresse la chaste fille de Déméter et en devient la compagne et l'amie. Zeus consent à ce que sa fille passe la troisième partie de l'année dans les sombres demeures et les deux autres avec sa mère et les dieux. Il envoie Rhéa ramener Déméter dans l'Olympe; l'antique déesse se rend à Rharios, autrefois champ fertile, mais maintenant stérile et dépouillé de verdure, où le pur froment reste enfoui par la volonté de Déméter. C'est là que Rhéa rencontre la mère de Proserpine et qu'elle lui apprend l'ordre du souverain des dieux. Alors la déesse à la belle couronne calme son chagrin et son courroux; elle rend aux campagnes leur fertilité première. Rharios voit ses guérets se couvrir de moissons nouvelles. Triptolème, Polyxène, Dioclès, reçoivent les leçons de la déesse; elle les initie aux secrets de l'agriculture, aux rites sacrés qu'il ne leur est pas permis de révéler. Puis Déméter remonte vers l'Olympe habiter près du formidable Zeus. Elle et sa fille veillent sur la terre et accordent une vie heureuse aux mortels qui les invoquent et les honorent.

Tel est le récit que nous présente l'hymne à Déméter.

Dans ce mythe se trouvent peints à la fois le phénomène de la végétation et l'intervention de la divinité dans la fondation du temple d'Éleusis. Les semences de la terre demeurent cachées sous le sol durant l'une des trois saisons entre lesquelles se partageait l'année primitive des Grecs[1], c'est-à-dire durant l'hiver. Les deux autres saisons, la semence germe et s'épanouit au grand jour. Tant que Proserpine est absente, qu'elle habite dans les enfers, Déméter est désolée, c'est-à-dire que la terre est sans culture[2], mais sitôt que le printemps renaît[3], la fille de la terre, Proserpine, c'est-à-dire la graine, lève et se dresse comme une plante vers les cieux[4]. Tout ce mythe appartient donc aussi au naturalisme des premiers âges; c'est un fait physique dont la poésie s'est emparée et qu'elle a embelli des couleurs de l'anthropomorphisme le plus brillant. En prenant cet aspect, le phénomène a revêtu du même coup un caractère moral qui devient dans les mystères la source de l'enseignement le plus élevé. Déméter est pour l'Hellène l'image visible de la divinité se révélant aux hommes par les bienfaits de la nature et leur

[1] Ces trois saisons étaient : le printemps (ἔαρ ou ὥρα), la saison par excellence, la belle saison ; l'été, qui, sous le nom de θέρος, embrassait aussi l'automne (ὀπώρα); enfin l'hiver (χείμων): division rapportée par Eschyle à Prométhée, le premier observateur du lever et du coucher des astres (*Prometh.*, v. 452 et sq. Voy. Guigniaut, *Relig. de l'antiq.*, t. III, p. 1112).

[2] C'est l'hiver ; la terre ne produit rien.

οὐδέ τι γαῖα
Σπέρμ' ἀνίει· κρύπτεν γὰρ ἐϋστέφανος Δημήτηρ.
Hymn. in Cerer., v. 307, 308.

[3] Ὁππότε δ' ἄνθεσι γαῖ' εὐώδεσιν εἰαρινοῖσιν
Παντοδαποῖς θάλλει, τότ' ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος.
Ibid., v. 401, 402.

[4] L'enlèvement de Proserpine, qui cueille des fleurs, fait sans doute allusion à la chute des graines qui tombent des fleurs de la prairie dans le sol.

donnant les premières leçons des connaissances qui doivent assurer leur bonheur et leur opulence. Dans le récit de la tentative de la déesse pour doter Démophoon de l'immortalité, on retrouve un reflet de la tradition consignée dans la Genèse, une théorie du péché originel et de la chute de l'homme analogue à celle qui ressort de l'Ancien Testament. Déméter est une véritable incarnation de la divinité, une personne divine qui reste subordonnée à Zeus, l'être suprême. C'est la nature matérielle distincte, comme personne, du Dieu maître et créateur.

Éleusis était la terre sainte des Grecs ; ses habitants le peuple élu chez lequel Déméter, la déesse-nature, avait bien voulu se manifester et enseigner elle-même son culte. C'était là que, prenant un corps de femme, elle avait souffert sa passion, passion d'amour maternel, comme celle que la légende chrétienne nous dit que Marie souffrit à la mort de Jésus[1]. Sous les traits humains, la déesse offrait le type le plus pur de l'amour maternel et de toutes les vertus qui en découlent. C'était la terre considérée comme une mère, et comme une mère pleine de tendresse pour celle qu'elle a enfantée. En un mot, Déméter nous présente l'idéal d'une des vertus humaines sous le voile d'une divinité. Cette circonstance explique l'influence morale qu'exerça son culte sur la Grèce. Tout était chaste et noble dans Déméter et sa fille ; des fables immorales n'altéraient pas d'ordinaire la naïveté de leur légende ; elles étaient, à Éleusis, un mo-

[1] Les légendes donnèrent à Marie une passion comme à Jésus. Cette passion, qui a inspiré le beau cantique du *Stabat mater*, est celle que la Vierge ressentit dans son cœur ulcéré par la vue des souffrances de son divin fils. (Voy. mon *Essai sur les légendes pieuses du moyen âge*, p. 36 et sv.).

dèle parfait et touchant que les Hellènes s'efforçaient d'imiter et qui leur inspirait un respect et une vénération où la morale puisait une nouvelle sanction.

Chez plusieurs des personnages que l'hymne a introduits dans la curieuse légende de Déméter, on reconnaît des personnifications du culte des mystères, qui, nés du mythe, réagirent sur lui à leur tour. Telle est Iambé, cette femme dont les propos joyeux chassent la mélancolie profonde de la déesse. Elle personnifie les expressions mordantes et les plaisanteries auxquelles on se livrait en certains moments de la fête de Déméter à Éleusis. Elle rappelle aussi le mètre poétique de ce nom, vraisemblablement employé dans les chansons qu'on chantait alors, chansons pleines de sarcasmes et de railleries et qui nous expliquent pourquoi l'ïambe fut adapté par Archiloque et Hipponax à la poésie satirique[1]. Un autre personnage qui représentait aussi les facéties qui tempéraient la sévérité du culte des grandes déesses, est Baubo[2], dont le geste obscène avait provoqué le sourire de Déméter. Cette Baubo, transformée en une nourrice de la déesse, ne paraît point dans l'hymne que j'ai analysée; elle est née d'un développement et d'additions postérieures, de même qu'Ascalabos qui se moqua de l'avidité avec laquelle Déméter désaltérait sa soif par le breuvage, le cycéon que lui donnait Mismé[3]. Ce

[1] *Schol. Hephaest.*, p. 82, 87, édit. Pauw. Eustath., ad Homer., *Odyss.*, p. 1684, 48. Cf. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 99.

[2] Ce nom de Baubo (Βαυβώ) paraît avoir signifié *mère* ou *nourrice* (μαῖα ou τιθήνη). (Hesych., v° Βαυβώ. Voy. Lobeck, *Aglaophamus*, p. 823, et le mémoire de Millingen sur Baubo, dans les *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. XV, p. 72 et sv.)

[3] Voy. Apollodor., I, 5, 1. Orph., *Fragm.*, edit. Gessner, p. 380. Antonin. Liberal., c. 24.

sont là autant de traits qui nous montrent que la légende d'Éleusis se forma graduellement; qu'elle subit des modifications successives, ce qui explique comment elle arriva à se transformer complétement sous l'influence de l'orphisme.

La célébrité du mythe de l'enlèvement de Proserpine par Pluton fut cause qu'une foule de contrées se disputèrent l'honneur d'en avoir été le théâtre. Les habitants de l'Argolide, de l'Arcadie, montraient, ainsi que ceux de l'Attique, sur leur territoire le lieu où avait disparu Proserpine. Bacchylide donne la Crète pour la scène du rapt, et c'est Démade qui paraît l'avoir transportée à Lesbos ou en Épire[1]. Cyzique, en Mysie, et une foule de localités élevaient de pareilles prétentions; on a aussi voulu retrouver dans la Nysa de Carie celle que mentionne l'hymne à Déméter[2].

On comprend que tous les lieux où s'était développé le culte de la déesse, eussent fait chacun respectivement de ce mythe un mythe topique. Telle était la tendance

[1] Voici ce que dit à ce sujet le scholiaste de la *Théogonie* d'Hésiode (*Schol. ad Theog.*, v. 914, p. 537, édit. Gaisford) : « Quelques-uns citent la Sicile comme le lieu de la scène; Bacchylide nomme la Crète, Orphée les bords de l'Océan, Phanodème l'Attique; Démade dit que Proserpine fut enlevée dans les bocages. » Nul doute que ce nom dé Bocage, écrit M. Creuzer, ne soit ici un nom propre de lieu, et qu'il faut chercher les bocages, soit sur le territoire de Méthymne, dans l'île de Lesbos, soit en Épire. (*Relig. de l'antiq.*, trad. par Guigniaut, t. III, part. II, p. 560.)

[2] Telle est l'opinion de Ruhnken. (Voy. à ce sujet, *ouv. cit.*, *loc. cit.*, p. 561.) Tout me paraît combattre l'opinion du célèbre helléniste. Ce n'est pas à la Carie que se rapportent les anciennes traditions sur Proserpine. Cette Nysa n'est, comme celle de Dionysos, qu'un lieu de pure imagination, dont le nom doit être expliqué par quelque étymologie symbolique.

de l'antiquité. Comme il n'y avait point d'histoire fixe et arrêtée, que la poésie laissait tout à l'arbitraire et que le naturalisme retrouvait en tout lieu son aliment et les images dont il avait composé la légende primitive, aucune circonstance n'obligeait un mythe à demeurer cantonné exclusivement en un pays. Le culte de Déméter ayant pris en Sicile un grand développement, à raison de l'extension de la culture du blé, ce pays devint naturellement le plus célèbre des théâtres où l'on plaçait le rapt de Proserpine. Ce fut dans la vallée d'Enna que la plupart des mythographes firent passer la scène qui a été décrite plus haut[1].

Les vases peints et les monuments figurés ont représenté fréquemment ce grand mythe agraire et cosmique auquel tant d'allusions étaient faites dans les mystères. Déméter y apparaît portée sur un char traîné par des serpents, d'après une tradition dont on ne fait aucune mention dans l'hymne homérique. Ce char se voit d'a-

[1] Les médailles de cette ville de Sicile représentent Déméter allumant son flambeau au cratère de l'Etna, et poursuivant sur un char attelé de deux chevaux le ravisseur de sa fille (voy. Otf. Müller, *Handbuch der Archäologie*, § 358, 1. Voy. Diod. Sic., V, c. 3). J'emprunte ce qui suit à l'ouvrage de M. Creuzer : « La localité d'Enna se nomme aujourd'hui *Castro Joanni* ou *Giovanni*; sur la hauteur, on voit encore les ruines du temple de Cérès (Déméter), et, dans la plaine qui s'étend vers l'orient, au-dessus de la ville, laquelle fut le théâtre du rapt de Proserpine par Pluton, est une église singulièrement révérée des habitants actuels. » (*Ouv. cit.*, t. III, part. II, p. 542.) Cette circonstance avait fait prendre les champs d'Enna pour l'*omphalos* ou le point central de l'île. On le dépeignait comme un lieu de délices, arrosé de nombreux ruisseaux, embaumé des parfums de mille fleurs et d'une fertilité extraordinaire. On ajoutait que c'était dans l'île d'Ortygie, consacrée à Proserpine et à sa mère, et qui fermait le port de Syracuse, que s'était réfugié le ravisseur. Enfin, divers lieux de la Sicile étaient représentés comme le théâtre des recherches de Déméter.

bord sans ailes; mais sur la plupart des vases, il est ailé. Enfin sur les bas-reliefs et les médailles, serpents et char ont des ailes. C'est sur un char ailé du même genre et auquel sont aussi attelés ces reptiles, que Triptolème, le favori de Déméter, parcourt la terre[1]. Le serpent, comme l'a remarqué M. Creuzer[2], était un symbole de l'agriculture et de la germination, parce qu'il se glisse dans la terre et change de peau, ainsi que la semence.

Le nom de Proserpine paraît moins ancien que celui de Cora ou Coré[3], sous lequel la déesse était encore désignée. Coré, c'est-à-dire la *jeune fille*, la *vierge*, personnifie également l'idée de production, de germe, représentée constamment, dans le symbolisme antique, par le fruit d'une union charnelle de deux divinités. L'étymologie du nom de Proserpine a beaucoup exercé la sagacité des érudits[4], et l'incertitude qui s'attachait à ce mot d'origine également fort ancienne, explique les altérations

[1] Voy. Guigniaut, *Nouv. galerie mytholog. de Millin*, pl. CXLVII, CXLIX *ter*, n°s 548, 548 a.

[2] Voy. *Relig. de l'antiq.*, trad. par Guigniaut, t. III, part. II, p. 559.

[3] Proserpine est d'abord simplement la fille de Déméter, sa fille première-née (πρωτογόνη) (Pausan., I, c. 31, § 2). Elle règne aux enfers : de là son surnom de Κόρη βασίλεια. Le nom de *Libera*, que reçut en Italie une divinité identique à Proserpine quant à la conception originelle qu'elle personnifie, dénote la haute antiquité de celui de *Coré*, car *Libera* signifie aussi la *jeune fille*, *l'enfant* : Coré était donc une déesse commune aux populations pélasgiques de la Grèce et de l'Italie.

[4] Les Grecs n'ont pas éprouvé moins d'embarras que les érudits modernes. Ils faisaient généralement dériver ce nom du verbe qui veut dire *porter* (φέρω), et du substantif qui signifie *meurtre* (φόνος) (*Etymol. magn.*, s. h. v.). Spanheim a cru, au contraire, que ce nom avait eu pour forme primitive, *Persepha atta*, qui aurait signifié *porte-flambeaux*, ce qui ramènerait à l'idée que d'autres ont retrouvée dans le surnom de Daira (Δαίρα), donné dans les mystères à la déesse. (Spanheim, *ad Aristoph. Ran.*, v. 683, p. 169.)

au contraire la figure de Déméter qui est sur le premier plan. Cette Déméter est la Déméter *thesmophore*, adorée en Crète et en Sicile, ainsi qu'en Attique[1]. Sous la première de ces deux formes, les deux déesses appartiennent exclusivement au naturalisme des premiers âges, qui personnifiait sous des traits humains les phénomènes physiques. Dans les dernières, Déméter et Proserpine sont devenues les divinités d'une religion morale : l'une préside à l'ordre, aux bonnes mœurs, à l'accomplissement des devoirs; l'autre à la rémunération qui sanctionne dans l'autre monde les actes de cette vie. De la sorte, les deux grandes déesses d'Éleusis résument dans leur mythologie ce que le polythéisme offrait de plus réellement religieux : la révélation immédiate faite à l'humanité par la divinité venant habiter ici-bas, et les peines et les récompenses de la vie future. Je suivrai plus loin dans un autre chapitre les développements importants de cette partie de la religion hellénique, lorsque je traiterai des mystères des deux grandes déesses.

Proserpine, en sa qualité de déesse du monde souterrain, d'épouse d'Aïdoneus, de divinité présidant à la fois à la production et à l'autre vie, autrement dit à la mort, s'offre sous le double aspect d'une déesse des tombeaux et d'une Proserpine-Aphrodite. Cette déesse à double face se retrouve dans l'Ἐπιτύμβια[2] de Delphes, la Τυμβωρύχος de l'Argolide et de la Laconie, enfin dans la *Venus Libitina* de l'Italie. L'inscription d'Hypata[3], précieux témoignage des croyances antiques, nous offre des

[1] Voy. Preller, *Demeter und Persephone*, p. 337, et ce que je dis des Thesmophories au chapitre X.

[2] Plutarch., *Quæst. rom.*, c. 20.

[3] Voyez la savante dissertation que M. Guigniaut a donnée sur l'in-

preuves incontestables du rapprochement des deux divinités Proserpine et Aphrodite, en apparence si opposées, et un savant antiquaire allemand, M. E. Gerhard, a développé ce point curieux de la mythologie[1].

Aphrodite offre en effet, à celui qui pénètre quelque peu dans l'étude de ses attributs, tout le caractère d'une divinité de la production, de la génération physique, envisagée principalement sous les attributs du sexe féminin. Les différents traits dont les poëtes et les contes populaires se plaisent à embellir sa légende, sont empruntés à l'idée de divinité génératrice qu'elle exprime. Mais pour saisir dans Aphrodite ce caractère général, il faut réunir ses divers attributs, les grouper autour de l'idée religieuse et naturaliste dont elle est née; alors, au lieu de fables purement poétiques, on trouve, à part quelques écarts d'imagination, un symbolisme raisonné et complet.

La déesse préside à la beauté féminine[2], à tous les charmes qui l'environnent, et dont elle a le secret; elle est le type le plus accompli du beau sexe, et c'est avec ce caractère que les poëtes aiment surtout à la célébrer et à la dépeindre. « Je chanterai Cythérée, qui comble les mortels des plus douces faveurs, qui, sous un doux visage, porte toujours un aimable sourire et la fleur de la beauté[3]. » C'est ainsi que s'exprime un des hymnes homériques. Dans un autre on retrouve développé le tableau qu'Homère

scription d'Hypata, et qui se trouve placée dans les notes et éclaircissements des *Religions de l'antiquité*, t. III, part. III, p. 107, ainsi que le texte de Creuzer, auquel cette note se réfère.

[1] Voyez l'ouvrage de M. Gerhard intitulé : *Venere-Proserpina*, p. 18 et 19.

[2] Cette idée de beauté était exprimée notamment par le surnom de Μορφώ (*Forma*), qu'elle recevait en Laconie (Pausan., III, c. 15, § 8).

[3] Voy. Homer., *Hymn.* IX, v. 1 et sq.

nous a fait de la déesse des amours : « Les *Heures* aux riches bandelettes la reçoivent avec joie et la revêtent d'habits divins. Elles placent sur sa tête immortelle une belle couronne d'or, d'un travail admirable, et suspendent à ses oreilles des bijoux d'orichalque[1] et d'or pur; elles ornent son cou délicat et sa blanche poitrine d'un magnifique collier.» Cythérée est couronnée de violettes, et, amenée par les Heures dans le ciel, elle fait l'admiration des dieux. Un séduisant sourire se promène sur ses lèvres[2], son regard est plein de tendresse et a une expression de douceur[3] que l'art sut habilement reproduire[4]. Pindare a épuisé dans les descriptions qu'il nous présente de cette divinité, toutes les ressources de son imagination et de sa veine poétiques : il célèbre ses jolis pieds, d'une blancheur qu'il compare à l'argent[5]; il la place sur un trône magnifique, signe de sa puissance[6]; il lui donne la Jeunesse pour messagère, et pour compagnes les Grâces, qui lui apportent les plus riches parures[7]. Sur les pas du chantre thébain, les autres poëtes ajoutent encore à ce portrait achevé de la beauté féminine.

Mais les Grecs ne pouvaient se représenter Aphrodite sous des traits si séduisants et si aimables, sans y rattacher

[1] Voyez, sur le métal que les anciens appelaient l'orichalque, le savant mémoire de M. J.-P. Rossignol (Paris, 1852, in-8).

[2] Voy. Homer., *Hymn.* V, v. 5 et sq.

[3] Γλυκυμείλιχε, ἑλικοβλέφαρε ; ce qui rappelle l'épithète de φιλομειδής que lui donne l'*Iliade* (III, 424).

[4] C'est surtout cet aspect brillant et légèrement humide de l'œil que les anciens appelaient ὑγρόν.

[5] Ἀργυρόπεζα (Pindar., *Pyth.*, IX, v. 16).

[6] De là l'épithète d'εὔθρονος qu'il lui donne (*Isthm.*, II, v. 2), épithète qu'il faut rapprocher de celle de ποικιλόθρονος qu'on trouve dans Sappho (I, 1).

[7] Pindar., *Nem.*, VIII, 1.

non-seulement l'idée d'amour dans ce qu'il a de plus pur et de plus délicat, mais encore le goût passionné et même déréglé pour les femmes, les désordres de la lubricité et du libertinage. Par une pente naturelle, Aphrodite arriva donc à représenter la déesse des courtisanes, la personnification de la vie galante. La conséquence de cette idée, exploitée par le caprice et la fantaisie des poëtes, fut de faire perdre à la divinité son caractère noble et pur, et de la rabaisser au niveau d'une coquette d'assez bas étage, belle toujours, mais ayant introduit dans l'Olympe les plus mauvaises mœurs et débauché tous les dieux. Aussi Aphrodite, qui n'a point encore d'époux dans l'Iliade, est-elle déjà infidèle à Héphæstos dans l'Odyssée, et chez les poëtes et les mythographes postérieurs, on lui donne une foule d'amants, tels que Hermès, Anchise, Adonis, Poséidon, etc.

Le culte qui lui était rendu sous le surnom de Pandémos (πάνδημος), répondant au latin *vulgivaga*, était fort en vogue dans la Grèce, et il paraît même y dater d'une haute antiquité; ce qui prouverait que de bonne heure le caractère moral de la déesse s'était perverti. L'Aphrodite-Pandémos était adorée en Béotie[1] et à Athènes, où l'on faisait remonter cette adoration jusqu'au temps de Thésée[2]. Solon lui avait élevé un temple du produit de la taxe dont il avait frappé les femmes publiques[3]. Toutefois si, comme

[1] Il y avait à Thèbes une statue de l'Aphrodite-Pandémos, que les habitants assuraient avoir été faite des éperons des navires que Cadmus avait amenés en Grèce (Pausan., IX, c. 16, § 2). La déesse eut aussi une statue sous ce surnom à Mégalopolis, dans un temple qui lui était consacré sous le seul nom d'Aphrodite (Pausan., VIII, c. 32, § 1).

[2] Pausan., I, c. 22, § 3. Cf. Harpocrat., v° Πάνδεμος, Ἀφροδίτη.

[3] Eustath., *Comment. ad Iliad.*, XIX, v. 282, p. 1185. Athen., XIII, c. 25, p. 569.

l'avance Apollodore, Aphrodite *Pandémos* ou *Etæra* était, dans le principe, la déesse qui présidait à l'union du peuple athénien, il ne faudrait pas accuser les premiers Grecs des désordres de son culte. Le bouc, animal essentiellement lascif, était consacré à cette Aphrodite et lui avait valu l'épithète d'Ἐπιτραγία[1]. A Abydos, à Éphèse, Aphrodite avait un temple, sous le surnom de *courtisane*[2], et à Corinthe la déesse présidait si ouvertement à la galanterie et même à la débauche, que c'étaient les courtisanes de la ville qui étaient ses véritables prêtresses : « C'est un usage ancien à Corinthe, dit Chamæléon d'Héraclée dans son ouvrage sur Pindare, de prendre toutes les courtisanes qu'on peut réunir pour présenter à Aphrodite les vœux de la ville, quand il s'agit de choses importantes, et une fois leurs vœux présentés, elles ne se retirent que les dernières du temple. » Au rapport de Théopompe et de Timée, ce furent aussi les courtisanes de Corinthe qui allèrent offrir dans le temple même de la déesse les prières des Grecs pour le salut commun, au moment où le roi de Perse envahit leur pays [3].

L'idée de ne plus voir dans Aphrodite que la patronne des courtisanes et des coquettes ne tarda pas à lui faire

[1] Aphrodite-Pandémos était représentée à Athènes assise sur un bouc. Ce groupe de bronze était l'ouvrage de Scopas. Le vulgaire, qui ignorait la signification symbolique du bouc, avait forgé une histoire pour rendre compte de sa présence. Il racontait que pendant que Thésée sacrifiait sur le bord de la mer à Aphrodite, une chèvre fut tout à coup changée en bouc, circonstance qui avait valu à la déesse son surnom (Plutarch., *Thes.*, c. 18).

[2] Πόρνη (Athen., XIII, c. 31, p. 573). Hésychius parle aussi d'un temple d'Aphrodite-Étæra (ἑταίρα), c'est-à-dire *courtisane*, existant à Athènes. (Voy. Engel, *Kypros*, t. II, p. 379 et sv. Cf. Athen., XIII, c. 28, p. 571.)

[3] Voyez, pour de plus amples développements sur ce sujet, ce qui est dit au chapitre IX, du sacerdoce d'Aphrodite.

supposer les défauts de cette classe de femmes. On la surnomma la *fourbe*[1], l'*injuste*[2], et même, s'il faut en croire le scholiaste de Lycophron, l'*impudique*[3].

Toutefois, à part ces aberrations de l'esprit religieux en Grèce, le culte et la mythologie d'Aphrodite conservèrent en beaucoup de lieux, et chez un bon nombre d'esprits, la décence et la retenue qui conviennent aux divinités de l'hymen. Aphrodite était effectivement, en sa qualité de déesse de la génération, la protectrice du mariage; c'est à ce dernier titre qu'elle recevait le surnom de *génitrice*[4]. Les jeunes filles et les veuves lui adressaient des prières afin d'obtenir un époux[5], circonstance qui lui valut le surnom de φιλονύμφιος[6], c'est-à-dire *qui favorise les mariages*. La beauté fait naître l'amour, et l'amour conduit à l'hymenée qui est la source de la génération. Toutes ces idées, étant étroitement liées, devaient se retrouver dans le type moral que personnifiait la déesse[7].

L'art passa, dans les représentations d'Aphrodite qu'il

[1] Δολιόφρων (Euripid., *Iphig. Aul.*, v. 1301).

[2] Ἄδικος (Hesych., v° Ἀδικαίη). Cette épithète a suggéré à Coluthus (*Rapt. Pros.*, v. 80) celle de δολόμητις.

[3] Κάσταξ (*Ad Schol. Lycoph.*, v. 403). Voyez à ce sujet ce que dit Larcher dans son *Mémoire sur Vénus*, p. 85.

[4] Γενετυλλίς. (Aristoph., *Nub.*, v. 53. Cf. Γαμοστόλος. *Epigr.*, Archias cité par Larcher, *Mémoire sur Vénus*, p. 141. Γενέτειρα, Orph. *Hymn.*, LIV, v. 2.)

[5] A Naupacte, en Phocide, les filles et les veuves priaient Aphrodite pour obtenir des maris (Pausan., X, c. 38, § 6).

[6] Philodem., *Epigr.*, ap. *Anthol. græc.* ed. Jacobs, t. II, p. 77. C'est aussi à la même idée qu'il faut rattacher les surnoms de θαλάμων βασίλεια et θαλαμηπόλος donnés par Coluthus à la déesse, et qu'on rencontre dans une épigramme de Philippe de Macédoine (*ouv. cit.*, p. 135).

[7] Voy. Manso, *Versuche über einige Gegenstände aus der Mythologie der Griechen und Römer*, p. 139 (Leipzig, 1794).

exécuta, par les mêmes phases que la poésie. A la majesté et à la noblesse, à la décence des premiers simulacres, succédèrent des images purement destinées à exciter les désirs et à captiver les sens [1]. Praxitèle représenta une de ses Aphrodites entièrement nue et dans une attitude plus propre à une courtisane qu'à la fille de Zeus, déesse de la reproduction et de la beauté. Aussi la piété des habitants de Cos s'en effraya-t-elle, et préférèrent-ils une autre statue, du même artiste, vêtue, qu'il leur avait également présentée [2]. Mais les Cnidiens ne furent pas si scrupuleux, et ce qui prouve bien quelle était alors la tendance du culte aphrodisien, c'est que la statue de Cnide effaça promptement en réputation celle de Cos. Elle finit même, assura-t-on, par inspirer à quelques-uns un véritable amour [3]. Ce qui est au moins certain, c'est que Nicomède, roi de Bithynie, offrit plusieurs siècles plus tard de payer les dettes de Cnide, qui étaient immenses, à condition qu'on lui céderait la statue [4]. Cette image voluptueuse d'Aphrodite ne fut pas d'ailleurs la seule qu'exécuta Praxitèle [5] : il en fit une autre en bronze [6], qui fut transportée plus tard à Rome dans le temple de la ***Félicité*** [7], et nous

[1] Voyez ce que dit à ce sujet Clem. Alex. (*Cohort. ad gent.*, p. 51, edit. Potter).

[2] Voy. Plin., *Hist. nat.*, XXVI, c. 5 ; VII, c. 38. Arnob., *Adv. gent.*, lib. VI, c. 16.

[3] Voyez à ce sujet l'anecdote rapportée par Valère Maxime (VII, c. II, *extern.*, § 4) et par d'autres auteurs (Clem. Alex., *Cohort.*, p. 51, et Lucian., *Amor.*, §§ 11 et 12), d'un jeune homme qui se cacha la nuit dans le temple, afin de satisfaire ses désirs sur la statue.

[4] Voy. Plin., *Hist. nat.*, IX, 25.

[5] Voy. Plin., *Hist. nat.*, XXXIV, 8.

[6] Le musée Pio-Clémentin, à Rome, possède une copie de cette célèbre statue. (Voy. Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, p. 89, n° 1332.)

[7] Dion. Cass., LXIV, § 5.

avons là une nouvelle preuve que les images de la déesse, au lieu de nourrir l'esprit religieux, ne faisaient plus guère qu'entretenir le culte de la beauté féminine.

C'étaient des courtisanes qui posaient d'ordinaire comme modèles pour les statues d'Aphrodite; voilà comment Cratine avait servi de modèle à Praxitèle [1], et si l'on en croit Clément d'Alexandrie [2], les peintres de cette époque qui voulaient représenter Aphrodite, prenaient pour modèle Phryné, la fameuse courtisane de Thespies.

Sans être aussi voluptueux, le tableau d'Aphrodite anadyomène, qu'Apelles avait peint pour Cos [3], paraît également avoir représenté la déesse plutôt avec l'air séduisant et amoureux d'une femme galante, qu'avec l'aspect digne et sévère d'une divinité [4]. On dit encore que Campaspe, la maîtresse d'Alexandre, avait posé pour ce tableau [5].

Cette Aphrodite *anadyomène* ou *sortant des eaux*, dont l'idée fut puisée dans la Théogonie d'Hésiode, est devenue le point de départ de toute une autre classe d'attributs de la déesse, à savoir ceux qui se rapportent à la navigation et à la mer. Aphrodite fut en effet transformée, à raison de son origine, en une divinité marine : de là les surnoms de θαλασσαίη [6], de ποντία [7], de πελαγία [8], qui lui furent donnés.

[1] Athen., XIII, c. 6.

[2] Clem. Alex., *Cohort. ad gent.*, p. 47.

[3] Strabon., XIV, p. 971.

[4] L'Aphrodite anadyomène avait, du reste, généralement ce caractère. Elle était représentée, sur le trône de Zeus à Olympie, reçue par l'Amour et couronnée par Peitho, la déesse de la persuasion (Pausan., V, c. 11, § 3).

[5] Plin., *Hist. nat.*, XXXV, c. 10.

[6] Nonnus, *Dionys.*, XXXIV, v. 53 et sq. Cf. Horat., *Od.* III, v. 26.

[7] Pausan., II, c. 34, § 11.

[8] Voy. Reinesius, *Inscr.*, XCIII, ch. 1, p. 127.

. On l'invoqua afin d'obtenir une navigation heureuse; d'où l'épithète de Ἔυπλοια [1] qu'elle recevait également et celles encore de Λιμνεσία, Λιμενία[2], Ἐνοικέτις[3], Γαληναίη[4], qui figurent parmi les nombreux surnoms de cette divinité[5]. Dans certaines statues, l'artiste s'est conformé à ce symbolisme, et ces figures sont connues sous le nom de *Vénus marines*[6]. L'Aphrodite anadyomène suggéra plus tard l'idée de l'*Aphrodite au bain*, type que nous ont aussi transmis les anciens[7], et peut-être également celui de l'*Aphrodite à la coquille*, si toutefois la coquille n'avait point une signification symbolique particulière se rattachant au sexe féminin[8]. La déesse de la beauté et de

[1] Pausan., I, c. 1, § 3.

[2] Pausan., II, c. 34, § 11.

[3] Suidas, v° Ἐνοικίτις τῶν νήσων.

[4] *Analect. veter. poet.*, t. II, p. 89, XXIV, v. 1.

[5] Voyez en général, sur l'Aphrodite marine, Manso, *Versuche über einige Gegenstände aus der Mythologie der Griechen und Römer*, p. 140 et sq.

[6] C'est à cette classe d'Aphrodites, ou *Vénus marines*, qu'appartient vraisemblablement la célèbre Aphrodite, ou *Vénus de Médicis*, qui a près d'elle un dauphin et une coquille (Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, p. 99, n° 1357). Il faut aussi placer dans la même catégorie la Vénus marine du musée de Dresde (Clarac, *op. cit.*, p. 100, n° 1358) et deux Vénus du Louvre, l'une rappelant par sa pose la Vénus de Médicis (Clarac, *op. cit.*, p. 115, n° 1398), et l'autre que son caractère marin fit regarder par Winckelmann comme une Téthis, car elle est placée sur le pont d'un navire et a sous ses pieds un cheval marin (voy. Clarac, *ouv. cit.*, t. IV, p. 306, n° 1803).

[7] Telle est la célèbre Aphrodite ou *Vénus du Capitole* (voy. Clarac, *ouv. cit.*, t. IV, p. 110, n° 1384), et celle qui se voit au musée de Dresde (Clarac, *ibid.*, p. 110, n° 1385). Il existe au Louvre et dans diverses collections un assez grand nombre de *Vénus au bain* (Clarac, *ouv. cit.*, p. 3 et 4).

[8] A Cnide il y avait près de la statue d'Aphrodite des coquilles pour lesquelles on avait beaucoup de respect. On expliquait cette vénération par une légende ridicule (Plin., *Hist. nat.*, IX, c. 25). Peut-

l'amour devait précisément, à raison de l'empire qu'elle exerçait sur les cœurs, s'offrir comme la déesse reine et victorieuse par excellence. De là les surnoms de *Reine*, Βασίλεια [1], de *Guerrière*, Ἄρεια [2], de *Nicéphore* [3], Νικηφόρος, qui lui étaient imposés en différents lieux de la Grèce. Sans doute aussi la victoire que la déesse avait, dans le jugement de Pâris, remportée sur ses rivales, contribua à lui faire imposer ce surnom [4].

Aphrodite, lorsqu'elle était adorée avec le caractère de déesse victorieuse, était représentée armée comme Arès [5] et coiffée en particulier du casque. Les Lacédémoniens possédaient une statue en bronze de cette déesse [6] ainsi armée, statue qui avait été élevée à l'occasion d'un exploit des femmes spartiates. Nous connaissons plusieurs épigrammes relatives à cette Aphrodite guerrière [7]. De pareils attributs convenaient du reste à la divinité d'un

être aussi la coquille était-elle un emblème des parties naturelles de la femme.

[1] Athen., XII, c. 2, p. 510.

[2] Pausan., III, c. 18, § 5. Cette Aphrodite était adorée à Corinthe et à Cythère.

[3] Pausan., II, c. 19, § 6. On racontait qu'Aphrodite ayant remporté la victoire à la lutte sur Hermès, avait obtenu pour prix la cithare, dont elle fit ensuite présent au beau Pâris. (Voy. Ptolem. Hephaest., VII, p. 197, edit. Westermann.)

[4] Nous possédons encore plusieurs images de cette Aphrodite ou *Vénus victorieuse*. La plus célèbre est, sans contredit, celle qui porte le nom de *Vénus de Milo*, et qui forme un des plus grands ornements de notre Louvre. (Voy. Clarac., *ouv. cit.*, t. IV, p. 79, n° 1308.)

[5] On voyait la statue d'Aphrodite ainsi ornée dans le célèbre temple de Cythère (Pausan., III, c. 23, § 1).

[6] C'était l'Aphrodite qui recevait le surnom de *casquée* ou de κορυθοσμένη. (Voy. Nonnus, *Dionys.*, XXXV, v. 176, Cf. XXXIV, 56.)

[7] Voy. *Anthol. græc.* ed. Jacobs, t. I. p. 167, t. II, p. 15, t. III, p. 201. Cf. Larcher, *Mém. sur Vénus*, p. 221.

peuple essentiellement militaire tels qu'étaient les Spartiates et qui aimaient à représenter tous les dieux avec les attributs des combats [1].

A mesure que le culte de la déesse de la beauté et de la génération perdit de sa sévérité et se lia de plus en plus aux désordres et au libertinage, une distinction plus profonde s'opéra entre l'Aphrodite primitive, la Pandémos de l'Attique, et l'Aphrodite à laquelle son origine sabéiste et asiatique avait valu le surnom d'*Uranie* [2], c'est-à-dire de *céleste*. Cette Aphrodite-Uranie, c'était la déesse chaste et pure; elle conserva toujours des temples, des autels, un culte distinct de celui de l'Aphrodite populaire [3]. Je n'ai point à parler ici de son origine, sur laquelle je reviendrai ailleurs. Je dirai seulement que son culte finit par être presque aussi répandu que celui de l'ancienne Aphrodite. A Sicyone [4], à Égire, en Achaïe [5], à Argos [6], à Athènes [7], la déesse était adorée sous ce surnom, et en plusieurs de ces villes, son culte date certainement d'une époque déjà ancienne. On en faisait même remonter dans Athènes l'introduction jusqu'à Égée, qui, se voyant sans enfants, voulut apaiser la colère de la déesse [8]. Toutefois il se peut que l'Aphrodite-Uranie ait été substituée, dans cette tradition, à l'ancienne Aphrodite Génétyllide, dont les attributs passèrent à Aphrodite-Uranie. Au temps de

1 Voy. Manso, *Versuche über einige Gegenstände aus der Mythologie*, p. 152.
2 Pausan., IV, c. 16, § 2. Platon., *Conviv.*, c. 8.
3 Xenophon., *Conviv.*, VIII, 9.
4 Pausan., II, c. 10, § 4.
5 Pausan., VII, c. 26, § 3.
6 Pausan., II, c. 23, § 8.
7 Pausan., I, c. 19, § 2.
8 Pausan., I, c. 14, § 6.

Socrate, le culte des deux déesses, Uranie et Pandémos, était déjà fort différent[1]. C'est généralement à l'Aphrodite primitive qu'il faut rapporter les images qui la représentent vêtue[2].

De Cypre et de Cythère, le culte d'Aphrodite avait peu à peu gagné toute la Hellade et les diverses contrées où se trouvaient des populations parlant grec. Il avait été transporté en Sicile, au mont Éryx, où il ne tarda pas à prendre un grand développement[3].

A Corinthe[4], à Mégare[5], à Hermioné[6], la déesse était l'objet de la dévotion des habitants, aussi bien qu'à Sicyone[7], à Sparte[8] et dans plusieurs autres endroits[9]. En Thessalie, on lui rendait aussi de grands honneurs,

[1] Xenoph., *Conviv.*, VIII, § 9.

[2] Ce sont les Aphrodites ou Vénus que l'on désigne sous le nom de *Génitrices*, et dont il existe des statues à Rome, à Florence, au Louvre, etc. (Voy. Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, p. 71 et sv., n°s 1288 et sv.)

[3] Theocrit., *Idyll.*, XV, v. 101. *Schol. ad h. l.* Diod. Sic., lib. IV, c. 83. Strabon., VI, p. 272.

[4] Pausan., II, c. 4, § 7. Strabon., VIII, p. 581, 582 A.

[5] Pausan., I, c. 43, § 6. La déesse recevait dans ce temple le surnom de Πρᾶξις, qui rappelle celui de Πραξιδίκη.

[6] Pausan., II, c. 32, 34. C'était surtout dans cette ville que la déesse recevait les surnoms de *Pontia* et de *Limenia*. Non loin d'Hermioné se trouvait un temple dont on faisait remonter l'établissement à Thésée, et où la déesse recevait le surnom de *Nympha* (Pausan., II, c. 32, § 7).

[7] Pausan., II, c. 10. C'était dans le temple de cette ville qu'on voyait la belle statue chryséléphantine de Canachus, qui représentait la déesse avec le πόλος sur la tête, coiffure qui paraît indiquer que cette Aphrodite était l'Aphrodite-Uranie.

[8] Pausan., III, c. 12, § 9.

[9] Aphrodite avait des chapelles à Olympie (Strab., VIII, p. 528 B); un temple à Cyllène en Élide (Pausan., VI, c. 26, § 3), un à Mégalopolis (Pausan., VIII, c. 53, § 3); enfin le plus célèbre de tous ses sanctuaires était à Cythère (Pausan., III, c. 23, § 1).

et notamment à Tricca[1]; elle avait dans cette province un temple sous l'épithète d'Anosia[2], c'est-à-dire l'*impie*, temple que lui avaient élevé les femmes du pays, en expiation de ce qu'elles avaient tué par jalousie à coups de marchepied la courtisane Laïs. Ce trait de vengeance, regardé comme une impiété profonde envers la déesse, avait fait transporter à celle-ci le nom mérité par les femmes elles-mêmes. D'autres, en souvenir de cette circonstance, appelaient le temple celui d'Aphrodite *homicide*, ἀνδροφόνος[3].

Aphrodite, par une allégorie que tout le monde comprend, reçut des poëtes pour enfant l'Amour, Ἔρως, Éros. Cet Éros était dans le principe adoré comme une divinité distincte[4]. A Thespies, on célébrait en son honneur les Érotidies et on l'invoquait dans tous les sacrifices publics. Les Lacédémoniens lui sacrifiaient avant le combat; et, au dire de Sosicrate, en Crète les plus beaux citoyens étaient choisis pour ses ministres dans une pareille cérémonie en son honneur[5]. Il est probable que c'est seulement à une époque très postérieure que ce dieu fut rattaché directement à Aphrodite. Homère ne le connaît pas, et dans Hésiode, ainsi que je l'ai déjà dit, il n'est qu'une personnification cosmogonique. L'extrême divergence qu'on rencontre dans sa généalogie nous prouve d'ailleurs suffisamment que la filiation qui le lie à Aphrodite n'est qu'une allégorie de la même classe que celle qui donne Peitho (Πειθώ) et Praxidice (Πραξιδίκη) pour

[1] Strabon., IX, p. 669 A.
[2] Ἀνοσία, Suidas, v° χελώνη.
[3] Athen., XIII, p. 589 A.
[4] Voyez ce qui a été dit sur Éros au chapitre II, p. 109.
[5] Athen., XIII, p. 561. Pausan., IX, c. 27, § 1-4.

compagnes à la déesse [1]; Himéros (Ἵμερος) [2], Pothos (Πόθος) [3], c'est-à-dire le Désir et l'Ardeur, pour compagnons à Éros. Antéros (Ἀντέρως), qu'on lui oppose [4], et qui lutte avec lui, date également d'un symbolisme plus moderne. Arès, qu'ils reçoivent l'un et l'autre pour père [5], ne joue d'ailleurs aucun rôle dans le mythe d'Aphrodite [6].

Dans l'art, l'idéal d'*Éros* ou de l'Amour est dû à Scopas, à Praxitèle et à Lysippe. Ce dieu devint le type de la beauté de l'enfant et de l'adolescent [7], de même que sa mère était celui de la beauté féminine. Les flèches, l'arc, le flambeau qu'il reçut pour attributs, étaient autant d'allégories représentant les blessures que l'amour fait au cœur [8]. Son culte fut, à partir de cette époque, presque toujours lié à celui d'Aphrodite, ou tout au moins à celui des Charites [9]. Mais en dépit de la popularité de

[1] Voy. Pausan., II, c. 7, et III, c. 22. Herodot., VIII, 3.

[2] Hesiod., *Theog.*, v. 201. Cf. Panofka, *Terracotten des königl. Museums zu Berlin*, pl. XXXI, 2.

[3] Les statues d'Éros, de Himéros et de Pothos, dues au ciseau de Scopas, décoraient le temple de Mégare (Pausan., I, c. 43, § 6. Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, c. 4, § 7.

[4] Pausan., I, c. 30, § 1 ; II, c. 23, § 4. M. Lenormant a cru reconnaître dans la lutte d'Éros et d'Antéros une image symbolique de celle d'Athéné et d'Héphæstos (voy. *Élite des monum. céramogr.*, t. III).

[5] Cicer., *De nat. deor.*, III, 23. Voy. le mémoire de Bœtiger, ap. *Klein. Schriften her. von Sillig.*, part. I, p. 159.

[6] Panofka, *Terracotten des königl. Museums zu Berlin*, pl. XXXII, p. 101.

[7] Praxitèle avait représenté Éros plutôt comme un bel adolescent (παῖς ἐν ὥρᾳ) que comme un enfant proprement dit.

[8] Voyez à ce sujet les nombreuses figures de l'Amour que nous ont laissées les anciens, et notamment celle du Vatican trouvée sur la voie Labicane (Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, p. 154, n° 1474).

[9] Il était adoré à Élis en compagnie de ces déesses (Pausan., VI, c. 24, § 5).

ses images, Éros ne s'éleva jamais au-dessus de la condition d'une divinité secondaire.

Héphæstos demeura ce qu'il était dans l'Iliade ; seulement la poésie modifia quelque peu sa légende. Elle raconta que Héra, jalouse d'avoir vu Zeus donner le jour à Pallas par sa seule puissance et sans le secours de son sexe à elle, s'en vengea en enfantant de son côté, sans l'intervention de son époux, Héphæstos, après avoir goûté d'une plante fécondante[1].

Cette opposition entre Pallas et Héphæstos s'explique peut-être par la dépossession graduelle de ce dernier, comme dieu des arts, au profit d'Athéné. Dans l'hymne homérique, les deux divinités[2] sont représentées enseignant de concert, sur la terre, les plus beaux ouvrages aux mortels.

Le culte d'Héphæstos ne prit presque aucun développement dans la Grèce; il n'y jouait guère que le rôle d'un héros[3], d'un demi-dieu qui passait pour auteur des merveilles de l'art[4], et à ce titre il est mis plusieurs fois en rapport avec Prométhée. C'était peut-être la même allégorie qui en faisait l'accoucheur de Zeus dans son bizarre enfantement d'Athéné[5]. On lui attribuait plu-

[1] Voy. Hesiod., *Theog.*, v. 927. Homer., *Hymn. in Apollin.*, v. 309. Apollodor., I, 3, 6. Hygin., *Præf.*

[2] *Hymn. in Vulcan.*, v. 1 et sv.

[3] Pausan., III, c. 17, § 3, et c. 18, § 16. Apollon., *Argon.*, III, 229. Hesiod., *Scut. Hercul.*, v. 123 et 319.

[4] Voyez l'article VOLCANUS de M. Scheiffele dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 2729.

[5] C'est pour ce motif qu'Héphæstos est souvent mis en rapport avec Athéné. Hésiode fait créer Pandore par ces deux divinités (*Op. et Dies*, 70 et sq.). Une légende, rapportée par plusieurs auteurs, dit qu'Héphæstos voulut obtenir en mariage Athéné, qui le repoussa (Apollod., III, 14, 6. Pausan., III, c. 18, § 7. Hygin., *Fab.*, 166).

sieurs des chefs-d'œuvre de l'industrie conservés dans les temples, et dont l'origine se perdait dans la nuit des temps. Ce dieu était représenté sur les monuments, dans les mêmes occupations que lui prêtait la tradition populaire[1].

La donnée de l'Odyssée, qui avait fait d'Aphrodite son épouse[2], prévalut de plus en plus, et l'on oublia à la fois le mythe de l'Iliade, qui l'unissait à Charis[3], *la Grâce*, et celui d'Hésiode[4], qui lui attribuait pour femme Aglæa, la plus jeune des Charites.

L'art présente aussi la preuve des altérations que subit le type d'Héphæstos. Dans les œuvres d'ancien style[5], le dieu apparaît comme un jeune homme imberbe, sans coiffure, nu et de formes athlétiques; son port ne décèle en aucune façon cette claudication si célèbre dans sa légende[6]. Ce défaut physique est, au contraire, de plus en plus marqué sur les monuments postérieurs, et à mesure que l'on redescend le cours des âges, on voit sa figure perdre davantage de son idéal. Elle offre un type plus vulgaire, une taille plus ramassée, une poitrine plus large, des bras et des épaules plus robustes, des formes, en un mot, plus massives et plus anguleuses; son front

1 C'est ainsi que la poésie et l'art représentaient Héphæstos comme ayant fabriqué les premiers vaisseaux, forgé une cuirasse et taillé une massue pour Hercule (Diod. Sic., IV, 14).

2 Voy. *Odyss.*, VIII, 266 à 358.

3 *Iliad.*, XVIII, v. 382.

4 *Theog.*, v. 945.

5 Voy. Hirt, *Mythologisch. Bilderbuch*, vign. 3. Clarac, *Mus. de sculpt. ant. et mod.*, t. IV, pl. 666,666 A.

6 On racontait en effet qu'Héphæstos s'était cassé la jambe en tombant du ciel, et était demeuré boiteux depuis cet accident. (Voy. Pseudo-Orph., *Argon.*, v. 211 et sv. Homer., *Iliad.*, XVIII 411 et sv.; 440 et sv.)

s'arrondit, ses cheveux tombent en abondance par derrière sur ses épaules [1]. On lui donne comme aux Cyclopes et aux Cabires le pileus ou calotte sphérique, le vêtement court, les tenailles et le marteau [2].

Tout, dans les représentations d'Héphæstos, contribuait à rendre ce dieu plus ridicule que respectable : son infirmité et ses images de petites dimensions et d'aspect bizarre que l'on suspendait au foyer domestique comme amulettes [3], ses deux chutes des cieux [4], et même son retour dans l'Olympe, où Dionysos profita de son ivresse pour calmer sa colère contre Héra [5]. Les monuments, les vases peints [6] surtout, nous offrent fréquemment ces sujets singuliers, dont le sens naturaliste disparaît sous le trivial de la représentation, que la beauté de l'exécution ne saurait racheter.

J'ai fait connaître, aux chapitres précédents, les origines de Dionysos. L'histoire mythique de ce dieu prit, dans les âges posthomériques, un développement de plus en plus notable. Partout où se répandit la culture de la vigne, partout où elle donna des produits abondants, le dieu se

[1] Voy. Gerhard, *Prodrom.*, p. 320, pl. LXXXI, n° 3.

[2] Voy. Guigniaut, *Nouv. Gal. myth. de Millin*, pl. LIX, et Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. I, p. 102.

[3] *Schol. ad Aristoph. Aves*, v. 346. Callimach., *Hymn. in Dian.*, v. 90. Herodot., III, 37.

[4] Le dieu avait été précipité des cieux d'abord par Héra après sa naissance, puis par Zeus. La première chute est d'invention postérieure (Pausan., I, c. 20, § 2) et a été forgée d'après la seconde.

[5] Un bas-relief en marbre du Musée de Berlin représente Zeus précipitant du ciel Héphæstos (Gerhard, *Antike Bildwerke*, taf. LXXXI, 6).

[6] Cf. Ch. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. I, p. 95 et 101. Le retour d'Héphæstos au ciel, ramené par Dionysos qui l'a enivré, est un des sujets les plus habituellement représentés sur les vases.

vit environné d'une dévotion particulière, qui, dans chacune de ces contrées, donna naissance à de nouvelles fables. Chaque canton vinicole prétendit avoir donné le jour à son dieu favori. Et la forme du nom de celui-ci semblant indiquer qu'il était originaire de Nysa, chacun des cantons où Dionysos était adoré voulut avoir une Nysa, un mont Nysa[1]. Cette rivalité et cette sorte de tautologie ont beaucoup contribué à jeter de l'obscurité sur le berceau du culte dionysiaque.

Ce que déjà j'ai rapporté du dieu, montre que c'est dans la contrée qui s'étend de la Thessalie à l'Attique, que son culte reçut ses principaux développements. Euripide célèbre encore la Piérie, l'antre de Corycie, au sommet du Parnasse, les vallons ombreux de l'Olympe, comme sa résidence favorite[2]. C'est de là que le culte dionysiaque

[1] Il y avait une Nysa en Carie (Strab., XIV, p. 260), une en Paphlagonie, une en Cappadoce, une en Arménie. Les trois Nysa sont vraisemblablement d'une fondation postérieure, car elles ne sont pas mentionnées par les plus anciens auteurs. Diodore de Sicile (III, 65 ; cf. I, 19 ; IV, 2) fixe la position de Nysa, patrie du dieu, dans l'Arabie, entre le Nil et la Phénicie : ce que lui suggère sans doute l'hymne homérique (XXVI, v. 8 et 9), qui dit que la ville de Nysa s'élève sur une haute montagne, couverte d'arbres fleuris, assez loin de la Phénicie, plus près des eaux de l'Égypte. Cette indication vague donne à penser que Nysa était, dans le principe, un lieu purement imaginaire. La ville de Scythopolis, en Cœlésyrie, avait aussi porté le nom de Nysa, mais son nom primitif, qui nous est donné par Josèphe (*Antiq. Jud.*, XII, c. 8, § 5), était Bethsané. Ce dernier fait nous indique que le nom de Nysa n'était point le nom oriental, mais qu'il avait été imposé par les Grecs, qui, sur la foi d'Homère, cherchaient dans ce pays la patrie de Dionysos, et ils crurent la reconnaître dans Scythopolis. Pline (V, c. 16) place en effet Nysa en Palestine, sur les frontières de l'Arabie. Le nom de Nysa, dont le sens demeure aujourd'hui incertain, est très probablement grec, car nous voyons le port de Mégare porter le nom Νισαία, et nous rencontrons en Grèce une île du nom de Nisyros (Νίσυρος).

[2] Euripid., *Bacch.*, v. 565 et sq.

paraît avoir rayonné dans les îles, la Thrace, dans le Péloponèse et en une foule de localités. Une circonstance qui semble au moins confirmer cette supposition, c'est que la Béotie demeura par excellence le théâtre des aventures de Dionysos : c'est là que la légende la plus en crédit le faisait naître; c'est là qu'il s'était élevé de la simple condition de demi-dieu, de héros, à celle de divinité olympienne. Ce fut un poëte thébain, Pindare, qui célébra son apothéose. Par sa mère Sémélé, il est rattaché à un des héros éponymes de Thèbes, Cadmus[1], et l'association de l'époux d'Harmonie au dieu du vin remonte déjà à une époque ancienne, puisque Hérodote admet que ce fut à son commerce avec les descendants de Cadmus de Tyr, que Mélampus dut la connaissance du dieu[2]. Le mythe de la naissance de Dionysos est totalement thébain dans sa rédaction, quoique ce qui a été dit au chapitre II ait montré que le fond en est puisé aux traditions argiennes. D'après ce mythe, Sémélé, trompée par la jalouse Héra qui avait pris la figure de sa nourrice, désira voir dans tout l'éclat de sa gloire celui qui l'avait rendue mère ; mais les feux dont Zeus était entouré la consumèrent. Elle tomba foudroyée. Alors le souverain des dieux, voulant sauver le précieux fruit de ses amours avec la fille de Cadmus, arracha Dionysos du milieu des flammes et le plaça dans sa cuisse, où l'enfant acheva le temps de la gestation[3]. « Que le corps de ton père soit pour toi le sein maternel, jeune Dionysos, » dit Euripide[4], qui emprunte peut-être ces paroles à quelque

[1] Euripid., *Bacch.*, v. 1, 2 et sq.
[2] Herodot., II, c. 49.
[3] Euripid., *Bacch.*, v. 288 et sq.
[4] Euripid., *Bacch.*, v. 526 et sq.

hymne thébain, et il fait ajouter par le chœur : « J'instruirai les Thébains à t'adorer sous le nom glorieux de Dithyrambe[1]. » On à vu que ce nom rappelait la double naissance, la double venue à la lumière du dieu; un des hymnes homériques fait aussi allusion à ce mythe en donnant au dieu le surnom de Εἰραφιῶτα[2].

Homère ne fait aucune allusion à cette légende, quoique dans l'Iliade[3] il nous représente déjà Sémélé enfantant Dionysos; elle cache, comme il a été dit au chapitre II, une allégorie empruntée à la flamme du sacrifice descendue du ciel. Sémélé est retirée des enfers par son fils devenu dieu, et elle reçoit alors le surnom de Thyoné[4] qu'elle lui devait peut-être, car il était le dieu de l'inspiration (Θυώνευς)[5]. A ce fond thébain de la légende fut rattachée toute l'histoire de l'éducation de Dionysos. Le plus ancien des hymnes homériques composé en son honneur[6] le représente comme ayant été élevé par les nymphes dans les vallées de Nysa; mais on leur substitua ensuite les sœurs de Sémélé, Ino et Athamas[7]. C'est Hermès qui, sur les ordres de Zeus, porta l'enfant à ses nourrices[8].

[1] Euripid., *Bacch.*, v. 526 et 527.

[2] Hom., *Hymn.* XXVI, v. 2, 17 et 20; de là aussi les surnoms de μηροῤῥαφής et de μηροτραφής.

[3] *Iliad.*, XIV, v. 323 et 325.

[4] Pindar, *Olymp.*, II, 44; *Pyth.*, XI, 1. Ce nom paraît n'être que la personnification des Ménades, ou prêtresses du dieu, appelées *Thyades* (Θυιάδες ou Θυωνίδες). Dans ce cas, Sémélé est véritablement la Ménade divine. (Voy. Preller, *Griechische Mythologie*, II, p. 426.)

[5] On a fait dériver aussi ce surnom du verbe θύειν, qui a, dans l'ancienne poésie, le sens d'*être inspiré*, d'*être agité violemment*, et qu'on peut regarder comme la racine du nom de *Thyonides* ou *Thyades*, appliqué aux prêtresses inspirées de Dionysos.

[6] Hom., *Hymn.* XXV, v. 3 et sv.

[7] Voy. Pausan., III, c. 24, § 3.

[8] Apollon. Rhod., *Argon.*, IV, v. 1137.

L'éducation du demi-dieu devint un des sujets les plus populaires de la mythologie hellénique, comme en témoigne sa présence fréquente sur les monuments figurés, sur les vases peints surtout; Dionysos y est figuré enfant et porté par Hermès à ses nourrices[1].

Un autre trait de l'histoire du dieu auquel fut également acquise une grande popularité, et qui remontait à une époque fort ancienne, puisqu'on en trouve des traces dans l'Iliade, dans l'Odyssée, et dans Hésiode[2], est la légende de ses amours avec Ariadne. C'est vraisemblablement à Naxos, qui était un des centres[3] du culte dionysiaque, qu'avaient pris naissance ces imaginations mythologiques, puisque cette île était représentée comme le théâtre de la rencontre du dieu et de la fille de Minos. On voit bien souvent figurer sur les bas-reliefs ou dans les peintures, soit l'enlèvement d'Ariadne abandonnée à Naxos, soit son retour triomphal avec son époux[4]. Polygnote avait peint à Delphes[5] le premier de ces sujets. La tradition sur les amours de Dionysos et d'Ariadne est probablement antérieure à celles qui mettaient en rapport la même héroïne avec Thésée et qui s'étaient formées en Attique[6]. Mais plus tard on fondit ensemble les deux fables de provenance diverse, et l'on supposa que Dio-

[1] Voy., pour des représentations de ce sujet, Inghirami, *Vasi fittili*, I, tav. 65; Stackelberg, *Die Graeber der Hellenen*, taf. 21.

[2] Hesiod., *Theogon.*, v. 947.

[3] Voy. ce qui a été dit au chap. IV, p. 301 sur le culte de Dionysos. Cf. Hom., *Hymn.* XXV, v. 8; Theocrit., *Idyll.* XXVI, v. 33.

[4] Voy. *Pitture d'Ercolano*, t. II, tav. 14; *Museo Pio-Clementin*, t. V, tav. 8; Guigniaut, *Nouv. galerie mythol. de Millin*, pl. 451, 452 et sv.

[5] Pausan., X, c. 29, § 4.

[6] Cette tradition est déjà mentionnée dans l'Odyssée (v. 321 et sq.), où il y est dit que Thésée emmena de Crète la belle Ariadne. Mais le fils d'Égée étant un personnage inconnu à la Crète et à Naxos, et sa

nysos ne s'était présenté à Ariadne qu'après qu'elle eut été abandonnée par Thésée[1].

C'est également à une époque postérieure qu'il faut rapporter la légende du voyage de Dionysos en Attique : sa réception par Icarius dont l'île d'Icarie, où le dieu était adoré, paraît avoir suggéré le nom, son amour pour Érigone, qui lui donna un fils, Staphylos, personnification de la grappe de raisin (σταφυλή). En effet, le culte de Dionysos ne fut porté en Attique qu'après s'être déjà propagé de la Béotie dans la Thrace et les îles. Le caractère que le dieu conservait dans les anciennes fêtes athéniennes, était tout agraire et tout champêtre, comme on le verra au chapitre X, où je traiterai du culte dionysiaque. Dionysos était par-dessus tout une divinité du plaisir et des festins, dont le vin est pour ainsi dire le nerf et l'élément. « Dionysos est le Dieu des plaisirs, dit le chœur dans les *Bacchantes* d'Euripide ; il règne au milieu des festins, parmi les couronnes de fleurs ; il anime les danses joyeuses au son du chalumeau, il fait naître les ris folâtres et dissipe les noirs soucis ; son nectar en coulant sur la table des dieux augmente leur félicité, et les mortels puisent dans sa coupe riante le sommeil et l'oubli des maux. » Du dieu des plaisirs folâtres au dieu de la musique, il n'y avait qu'un pas. Aussi Anacréon l'appelle-t-il *Lyropægmon* (Λυροπαίγ-

légende appartenant exclusivement à l'Attique, il n'est pas vraisemblable que ce soit là une tradition originairement crétoise. Dans le même passage, un vers dont le sens est assez obscur, nous dit qu'Artémis avait, sur le témoignage de Dionysos, tué la fille de Minos. Je suppose qu'il y a là une allusion à quelque légende où Ariadne et Dionysos étaient mis en rapport, et qui a pu être le point de départ de l'histoire de leurs amours.

[1] Hesiod., *Theog.*, 949 ; Hygin., *Poet. Astr.*, II, 5, *fab.* 43 ; Plutarch., *Thes.*, 19.

μων)[1]. Euripide en fait le dieu conducteur des muses, le *Musagète*[2]. C'est qu'en effet le vin inspire la verve poétique et l'éloquence, et c'est à ce titre que Dionysos était invoqué sous l'épithète de Μελπόμενος[3]. De là la confusion de ce dieu avec Apollon. On le représentait parfois ayant, ainsi que lui, un flambeau à la main, et certains mythographes expliquaient par cette circonstance le nom de πυριγένης, *né du feu*, que lui avait valu sa naissance. A Olympie, à Égine, à Phelloé, Apollon et Dionysos étaient associés dans un culte commun.

Cette ressemblance des deux divinités tenait à des racines plus profondes, à des analogies moins superficielles. Le soleil était le dieu de la production et de la maturation, et Dionysos avait aussi ce caractère. Il veillait non-seulement sur la culture de la vigne, mais encore sur celle des arbustes et des plantes, sur le grain, sur le blé. Un scholiaste d'Aristophane l'appelle γενεσιουργὸς τῶν καρπῶν[4], c'est-à-dire *générateur des fruits*. A Sparte, il était adoré sous le nom de *Sycitès* (συκιτής), à titre d'inventeur du figuier[5].

L'histoire de ce dieu est d'ailleurs liée à celles d'héroïnes ou de demi-déesses qui représentent la lune, et l'on sait que cet astre, dans le système de physique des anciens, présidait à la production et à l'humidité; il représentait dans la nature, considérée comme le produit d'une génération sexuelle, l'élément féminin. L'association de Dionysos et de la lune offre cela de remarquable,

[1] *Od.*, XLII, v. 2.
[2] Μουσαγέτης. Brunck, *Analect.*, t. II, p. 517.
[3] Pausan., I, c. 2, § 4. Cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 440.
[4] *Schol. Aristoph. Thesmoph.*, v. 1000.
[5] Sosibius ap. Athen., lib. XII, c. 14, t. I, p. 308, edit. Schweigh.

qu'elle se retrouve dans la légende du dieu védique Sôma, le prototype de ce dieu grec. Soma, après avoir été le dieu de la libation, finit par devenir celui de la lune[1]. Ariadne, la blonde Ariadne, comme dit Hésiode[2], est la principale d'entre les personnifications lunaires qui accompagnent Dionysos. Son origine sabéiste est rappelée par ses cheveux blonds, et par son association dans l'*Odyssée*[3] à *Phædre* (Φαίδρα), c'est-à-dire la divinité brillante, autre personnification du même astre, à *Minos* dont le nom reproduit celui de la Lune (Μήν), que l'on retrouve adorée en Phrygie, et que le poëte donne pour père[4] à Ariadne. *Pasiphaé*, qu'une tradition moins ancienne lui assigne pour mère, est aussi une divinité lunaire, à en juger par l'étymologie de son nom[5], et sur ses rapports avec le taureau, animal emblématique de la

[1] Dans la mythologie hindoue, Soma a fini par devenir le dieu de la lune, en même temps que le dépositaire de l'ambroisie. Voy. Langlois, *Mémoire sur la divinité védique appelée Soma*, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XIX, part. I, p. 333.

[2] Ξανθὴν Ἀριάδνην. Hesiod., *Theogon.* 947.

[3] Homer., *Odyss.* XI. 320.

[4] Je dois cependant faire observer ici que si Minos appartient à une légende apportée de l'Asie par les ancêtres des Grecs, frères des Aryas, il faudrait plutôt rattacher ce nom au Yama védique, avec lequel Minos offre en effet une ressemblance assez frappante (voy. Fr. Windischmann, *Ursagen der arischen Völker*, p. 11). Mais en admettant même cette filiation, la liaison du nom de Minos à celui de la lune n'en subsisterait pas moins. La lune se rattache à Manou et à Minos par l'étymologie de leurs noms. *Manou* signifie proprement le *mesureur*, épithète qui convient à la lune, l'astre mesureur du temps. Dans le mythe indien, le premier homme, devenu le roi des enfers et le juge des morts, est mis en rapport direct avec la lune. Les âmes des morts se rendent en effet, après la séparation du corps, dans cet astre (voy. A. Weber, *Indische Studien*, t. I, p. 194).

[5] Πασιφάη, c'est-à-dire *toute brillante*. Voy., sur cette déesse, Preller, *Griechische Mythologie*, t. I, p. 227.

lune. Une légende la fait d'ailleurs fille d'*Hélios*[1], le soleil. Le nom de *Sémélé*[2] est lui-même, selon toute vraisemblance, une forme altérée de celui de la lune, *Séléné* (Σελήνη). Ino, sa sœur, dont le nom rappelle celui de l'astre des nuits dans le dialecte argien, et qui est une des nourrices de Dionysos, s'offre de même aussi comme une personnification de la lune : c'est ce que montre avec évidence le surnom de *Leucothée*, c'est-à-dire la blanche déesse, qu'on se plaît à lui donner.

En qualité de divinité lunaire, Ariadne était, pour la Crète et pour Naxos, la déesse sainte et vénérable par excellence (Ἀρίαγνη); de là l'étymologie de son nom. Elle présidait à la fertilité de la terre, et la fable de son hymen avec Dionysos, de son abandon, semble se rapporter à ces mythes gréco-asiatiques qui symbolisaient les périodes de fécondité et de stérilité de la terre, l'été et l'hiver. Son sommeil est notamment une allégorie poétique du sommeil de la nature pendant la saison des frimas[3]. C'est aux alternatives de réveil et de sommeil de la végétation, que se rapportent les deux genres différents de fêtes, les unes gaies et les autres tristes, que l'on célébrait en l'honneur de l'héroïne crétoise et qui firent croire aux mythologues des temps postérieurs, à l'existence de deux Ariadnes.

[1] Apollon., *Argon.*, III, 999; Ciceron., *de nat. Deor.*, III, 19; Apollodor., I, 91; Ovid., *Metam.*, XV, 501.

[2] Voy. L. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 423.

[3] Telle était, suivant Plutarque, l'opinion des habitants de Naxos, qui se fondaient précisément sur le caractère opposé des fêtes célébrées en l'honneur d'Ariadne, épouse de Dionysos, et de celles qui avaient lieu en l'honneur d'Ariadne, épouse de Thésée; les premières étant pleines de réjouissances et de jeux, les secondes remplies de deuil et de tristesse (Plutarch., *Thes.*, § 20, p. 42, edit. Reiske).

Dionysos reçoit les épithètes de *dieu aux cornes* ou *à la forme du taureau* (ταυρόκερως, ταυρομέτωπος, βούκερως, δίκερος, ταυρόμορφος)[1], etc. Cette métamorphose de Dionysos[2] en taureau qui s'offrait à Panthée[3] dans son délire, montre que le dieu constituait une sorte de personnification masculine de la lune. Le symbole du taureau a fait croire à M. Creuzer que le Dionysos grec symbolisait l'idée astronomique du taureau équinoxial. Mais à l'époque à laquelle remonte tout ce mythe, les connaissances astronomiques des Grecs étaient encore trop imparfaites pour qu'ils entreprissent de représenter dans un système d'allégories religieuses les phénomènes célestes. Les signes du zodiaque, d'origine vraisemblablement chaldéenne, ne leur étaient point connus, et leurs notions astronomiques se réduisaient à celles que donne sur la position relative des étoiles la plus simple observation. Cette épithète de dieu *porte-cornes* ou *au front de taureau* peut tenir aussi à l'idée de force et d'énergie dont les cornes étaient l'emblème chez les anciens[4]. Le vin communique à l'homme, une puissance musculaire qu'ont très bien pu représenter les cornes de Dionysos ou Bacchus. Ce que rappellent les vers si connus d'Horace :

> Tu spem reducis mentibus anxiis
> Viresque, et addis cornua pauperi.
> (Lib. II, od. 21.)

La même idée paraît avoir fait choisir le lion pour

[1] Ταυροκέρως. Euripid., *Bacch.*, v. 101 ; Plutarch., *Quæst. Græc.*, § 36, p. 225 ; Wyttenb., ὅτι γὰρ βουγενῆ προσαγορεύουσι καὶ ταῦρον ἔνιοι τὸν θεόν.

[2] Dionysos avait à Cyzique une statue où il était représenté sous la forme d'un taureau. Athen., lib. XI, p. 476, c. 51.

[3] Euripid., *Bacch.*, v. 920.

[4] Cornua Liberi patris simulacro adjiciuntur quem inventorem vini

emblème du dieu du vin. La célèbre légende de son enlèvement par des pirates tyrrhéniens, rapportée dans un des hymnes homériques, nous le montre se métamorphosant en lion. « Parais, Dionysos, dit le chœur dans les *Bacchantes*[1], soit que tu revêtes à nos yeux la forme d'un taureau ou celle d'un dragon à plusieurs têtes, ou d'un lion qui exhale la flamme. » Une des fables du cycle de la *Gigantomachie* fait prendre à Dionysos, pour combattre les géants, la même métamorphose[2]. A Samos, il avait un temple sous le surnom *à la bouche béante*[3], qu'on expliquait par une légende qui se rapportait à la même croyance[4]. Enfin, sur certains monuments représentant le triomphe de Dionysos et d'Ariadne, ou plutôt celui de ce dieu transformé postérieurement en un roi des enfers, et de Proserpine, son épouse, le char est traîné par des centaures ou des lions[5].

Le surnom de Ὕης, *l'humide*, donné déjà, dès une époque ancienne, à Dionysos[6], et que Phérécyde transporte à sa mère Sémélé, fait bien ressortir le caractère de divinité

dicunt, eo quod homines nimio vino truces fiunt (P. Diacon., *Excep. ex P. Fest. de signif.*, lib. III, p. 30, edit. Lindemann).

[1] Euripid., *Bacch.*, v. 1018, 1019.

[2] Horat, lib. II, od. XIX, 21.

[3] Κεχηνὼς Διονύσος. Voy. l'histoire vraisemblablement apocryphe racontée sur Elpis de Samos ap. Plin., *Hist. nat.*, VIII, 21, et par laquelle on prétendait remonter de ce surnom au dieu.

[4] Le Dionysos léontomorphe se rencontre sur plusieurs monuments. Voy. Gerhard, *Bullet. de l'Institut archéol.*, 1831, p. 110; *Anserlesen. Vasenbild.*, t. I, p. 68, 151; de Witte, dans les *Annales de l'Institut archéol. de Rome*, t. VI, p. 321.

[5] Voy. Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne* (BAS-RELIEFS), t. II, pl. 124, p. 451.

[6] Clidem. ap. Suidas, v° Ὕης. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 438.

de l'humidité chaude[1] qui nous est révélé dans Dionysos par tous les rapprochements que je viens de faire. Le poëte théologien de Syros donne pour nourrices[2] au dieu les Hyades, personnification de l'humidité, auxquelles on substitua parfois, comme on l'a vu, les nymphes[3].

Le caractère de dieu à la fois masculin et féminin (ἀρσενοθηλύς)[4], qui ressort des attributs de Dionysos a toujours été conservé par l'art grec, dans les diverses représentations qu'il nous en a laissées. Tantôt le dieu apparaît vêtu de la *bassara*, large vêtement thrace ou lydien d'origine qui est particulier à son culte et que portaient, en certaines circonstances, ses ministres; il est chaussé de cothurnes faits en peau de faon[5]. Sa tunique est *talaire*, c'est-à-dire qu'elle descend jusqu'aux talons[6]. Son front est ceint du *crédemnon;* il tient à la main la férule[7], plante qui lui est consacrée, ou verse le

[1] Plutarch., *de Is. et Osirid.*, c. 34: Ἕλληνες τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ ὕδατος καὶ τοῦ ὗσαι, καὶ τὸν Διόνυσον Ὕην ὡς κύριον τῆς ὑγρᾶς φύσεως.

[2] *Schol. Arat.*, 172.

[3] J. Lyd., *de Mensib.*, IV, p. 73, edit. Bekker.

[4] Orph., *Hymn.*, XLIV, 4.

[5] Pausan., VIII, c. 31, § 2.

[6] Cette tunique caractérise spécialement, sur les vases, ce dieu et Zeus.

[7] Cette férule fait très vraisemblablement allusion au caractère primitif du dieu qui représente la flamme du sacrifice, car on a vu au chapitre II que c'est dans la férule ou narthex que Prométhée cacha le feu qu'il avait dérobé à Zeus. Toutefois l'espèce de férule que porte Dionysos ne paraît pas complétement identique avec celle qui figure dans la légende de Prométhée. Celle-ci est la *ferula glauca*, tandis que la première est la *ferula communis*. Le jus jaune et abondant que renferme cette dernière plante rappelle le *Soma* et pourrait fort bien être celui que les frères des Aryas substituaient en Europe, dans leurs libations, à celui du *sarcostemma viminalis*. Dans ce cas, par une erreur facile à comprendre, on aurait confondu la plante sacrée et l'*Arani*.

vin d'un canthare [1]. Souvent on le voit qui chancelle par l'effet de l'ivresse, ou qui, fatigué, s'appuie avec nonchalance sur quelques-uns des personnages composant son cortége [2]. Ce Dionysos porte d'ordinaire une barbe, d'où le surnom de *Dionysos* ou *Bacchus Pogon* [3], qui lui a été imposé par les antiquaires.

La statuaire n'adopta guère ce type, qu'elle laissa aux vases peints [4]. Elle fit de Dionysos un beau jeune homme à l'air un peu efféminé, dont les formes délicates respirent une molle langueur et un gracieux laisser-aller [5]. Aucun voile ne couvre ses charmants contours, sauf parfois la peau de faon ou *nébride*, qui est jetée nonchalamment sur son bras ou sur ses reins. Ce Dionysos, qui est aussi couronné de pampres, et auquel on donne fréquemment le thyrse, comme au Bacchus Pogon, paraît d'une date plus moderne que ce dernier. C'est le type idéalisé par l'art grec du siècle de Praxitèle [6]. Les Romains, qui re-

(Voy. sur la férule chez les anciens, G.-H. Dierbach, *Flora mythologica*, p. 67.)

[1] Voy. la peinture d'un oxybaphon du musée du Louvre dans Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. I, pl. XLI.

[2] Voy. la peinture d'une célébé de la collection Hope, où Dionysos, ivre, est soutenu par un satyre, comme le vieux Silène sur le cratère Borghèse. Lenormant et de Witte, *Élite des monuments céramographiques*, t. I, pl. XLVII.

[3] Cette épithète (Πωγωνίτης) lui est déjà donnée par Diodore de Sicile (IV, 5). Cf. Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne*, t. II, p. 397.

[4] Voy. les recueils de vases peints de Millin, Tischbein, Ed. Gerhard, Ch. Lenormant et de Witte, etc.

[5] Liber membris cum mollibus et liquoris feminei dissolutissimus laxitate, comme dit Arnobe (*Adv. Gent.*, VI, § 12). Voy. Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne*, t. IV, pl. 673 et sv.

[6] Voy. Böttiger, *Ideen zur Kunstmythologie*, t. I, p. 314.



çurent de la Grèce le culte de Bacchus, à une époque comparativement moderne, le propagèrent rapidement, et voilà pourquoi on en retrouve tant de monuments dans les peintures de Pompéi [1].

Quelques antiquaires ont désigné sous le nom de Bacchus Indien, le Bacchus Pogon, que la sculpture a parfois opposé à l'imberbe fils de Sémélé [2]. Mais rien n'autorise cette qualification, les vases peints nous démontrant l'antiquité de ce type, et l'épithète d'*Indien* donnée à Dionysos ne datant que de l'expédition d'Alexandre sur les bords de l'Indus, où les Grecs avaient cru reconnaître leur Dionysos dans une divinité des Hindous. Le caractère asiatique qu'offre le vêtement du dieu, cette nonchalance tout orientale qu'il affecte dans son maintien, donnent une apparente vraisemblance à l'hypothèse qui va chercher en Asie, et en particulier dans la Lydie, l'idée première du Bacchus Pogon. Si cette hypothèse était fondée, il faudrait distinguer le Dionysos thrace, totalement grec d'origine, du Dionysos lydien. Mais ce qui va à son encontre, c'est que tout dénote l'origine comparativement récente de l'opinion qui assignait la Lydie pour patrie au culte dionysiaque. La tragédie des *Bacchantes* d'Euripide nous montre qu'elle a pris naissance sous l'influence du syncrétisme qui se faisait déjà sentir. Le tragique a identifié les fêtes bruyantes du dieu thébain, les *Orgies*, au culte orgiastique des divinités phrygiennes [3]. Les cérémonies désordonnées par lesquelles on honorait, en Lydie et en Phrygie, ces divinités, furent, comme je

[1] Voy. Raoul-Rochette, *Choix de peintures de Pompéi*, pl. III.

[2] Voy. E. Gerhard, *Doppelter Bacchus, Relief eines Altars zu Corneto*, dans l'*Archäologische Zeitung*, t. III, p. 385, n° 35.

[3] Euripid., *Bacch.*, v. 65.

le montrerai au chapitre XV, greffées sur les dionysiaques et les *mystères* helléniques. C'est vraisemblablement ainsi que le mont Tmolus [1] devint le siége du culte dionysiaque. Peu à peu le Dionysos lydien, dans lequel se confondaient les caractères des divinités grecque et asiatique, acquit une importance presque aussi grande que le Dionysos thrace; et on s'explique alors comment les Grecs furent conduits à faire venir ce dieu de Lydie. On justifiait d'ailleurs ainsi, en leur donnant l'apparence de cérémonies dionysiaques, l'introduction à Athènes des fêtes phrygiennes, introduction qui avait soulevé dans le principe de grandes oppositions. Tel est évidemment le but de la tragédie des *Bacchantes*, où l'on retrouve aussi des traces de la résistance qu'avait lui-même rencontrée le culte du dieu thébain, à raison de son caractère bruyant et immoral.

Je ne reviendrai pas ici sur la véritable patrie de Dionysos : ce qui a été dit au chapitre II a suffisamment montré la probabilité d'une liaison entre son culte et celui du *Soma* védique. Pour découvrir le lieu où ce culte commença à revêtir un caractère grec, celui de dieu de la vigne, il faudrait déterminer d'où cet arbrisseau est originaire, la contrée où il est indigène; et cette recherche me ramènerait naturellement en Asie, où les traditions, comme l'étymologie, placent l'invention du vin [2]. Mais quelque ingénieux que puissent être les rapprochements dont cette recherche fournit l'occasion, il est difficile d'arriver à un résultat concluant, Dionysos ayant un caractère si national chez les Grecs, que les traces d'idées

[1] Euripid., *Bacch.*, v. 84, 85.
[2] *Bacch.*, v. 277, 293.

orientales qui s'y attachaient se sont en grande partie effacées. Cependant, dans les traits sous lesquels les poëtes se représentent encore quelquefois Dionysos, on discerne des vestiges de la personnification d'une liqueur destinée, comme le soma, à honorer les dieux et à communiquer à leurs adorateurs la force et la gaieté. Plus d'un passage des *Bacchantes* d'Euripide rappellent clairement cette origine matérielle de la divinité et le poëte finit même souvent par ne plus la voir que dans la liqueur [1].

La mythologie dionysiaque portait un caractère trop évidemment allégorique, une foule de phénomènes de la nature s'y joignaient sous un symbolisme trop apparent, pour que les poëtes n'en saisissent pas le sens, et n'y ajoutassent pas des traits destinés à rendre ce symbolisme plus complet et plus circonstancié. Aussi une foule de légendes locales, conçues toutes dans le même esprit, furent-elles forgées dans ce but. Parfois même ces légendes, se détachant du tronc dionysiaque, arrivaient à constituer des traditions distinctes où le dieu de Nysa ne jouait plus le rôle principal. C'est ce qui se produisit par exemple dans la fable d'Orion et d'Œnopion, sortie, à Chios, de cet ordre d'idées. Orion, emblème de la chaleur solaire, qui fait mûrir les raisins magnifiques de cette île, et leur donne une saveur délicieuse, est transformé en un importun amant de la fille d'Œnopion, c'est-à-dire de la grappe, fille du cep. Repoussé par le père de sa prétendue, il revient furieux de Lemnos avec un tison pour incendier l'île. Mais Poséidon cache Œnopion dans une

[1] Voy. Apollodor., 1, 4, 3; Hygin., *Fab.*, 175. Cf. Pausan., VII, c. 4, § 6.

caverne, c'est-à-dire que, par la fraîcheur de ses eaux, il garantit l'arbuste des fureurs de l'astre, et par un heureux concours de chaleur et d'humidité les raisins viennent à souhait[1]. Dionysos apparaît rarement comme divinité isolée, il est presque toujours accompagné d'un cortége, d'une sorte de pompe que les Grecs nommaient *thiase*[2]. Ce thiase représente les processions qui se faisaient en Béotie, en Thrace et en Attique, aux fêtes des vendanges dans lesquelles on le glorifiait. Le dieu y figure escorté de ses ministres, les *Bacchants*, et surtout de ses prêtresses, les *Bacchantes*. C'était dans ces processions, que l'on poussait en son honneur ces exclamations bruyantes de *Bacchos* (Βάκχος), *Baccheus* (Βακχεύς), *Evoé* (Εὐοῖ), et *Evia* (Εὔια) qui sont restées au dieu comme surnoms. Le premier surtout demeura, par excellence, celui de la divinité célébrée dans ces fêtes bruyantes, et il fut substitué chez les Romains à celui de Dionysos. Les cris et le tumulte qui se faisaient dans les Dionysiaques, lui valurent encore le surnom de Βρομίος, c'est-à-dire *bruyant*[3], qu'on trouve dans les hymnes, et qui retentissait dans ses fêtes. La présence de ses prêtres et de ses prêtresses dans le cortége qu'il conduisait lui-même, fit ainsi mêler, sur les monuments et dans les légendes, des personnages réels à des personnages fabuleux qu'on lui donnait pour nourrices ou nourriciers, tels que Silène[4] et les Nymphes, pour compagnons, tels que

[1] Cf. F. Osann, *Œnopion und seine Sippschaft*, dans le *Rheinisches Museum für Philologie*, 2ᵉ série, t. III, p. 240.

[2] Θίασος. Voy. sur le thiase la dissertation de M. Vinet (*Religions de l'antiquité. Éclairciss.*, t. III, p. 940 et sv.).

[3] Euripid., *Bacch.*, v. 65, 66, 145 et passim.

[4] Euripid., *Bacch*, v. 66, 115, 593 et passim.

les Satyres, les *Pans* et les Centaures[1]. Une foule de noms différents, notamment ceux de *Thyades*[2], de *Ménades*, de *Mimallones*, de *Lénées*, de *Clodones*, furent imposés aux Bacchantes. Leur intervention dans des scènes imaginaires ou mythiques en fit de véritables demi-déesses, ce que semblait confirmer la tradition qui représentait Agavé, héroïne mythologique, comme l'institutrice des Bacchantes[3].

Au thiase sont associées, sur les monuments, toutes les personnifications du vin et des plaisirs de la table. En premier lieu, *Œnos* (Οἶνος), qui est figuré dansant avec une torche enflammée[4]. Ce personnage est parfois remplacé par *Œnopion* (Οἰνόπιων), représenté par un éphèbe versant à boire à Dionysos. Vient ensuite *Acratos* (Ἄκρατος), le *vin pur*[5], et la Vigne elle-même *Ampélos* (Ἄμπελος). Dans quelques cas apparaît le *Vin doux* (Ἡδύοινος), figuré par un satyre à demi couché; suit l'Ivresse (Μεθή), et Comus (Κῶμος), enfant qui porte la nébride et le flambeau.

La musique se mariait aux cris bruyants poussés par la troupe bachique. Elle est personnifiée sur les vases par des satyres surnommés : Ἡδυμηλής, c'est-à-dire la *douce mélodie*, Μόλπος, c'est-à-dire[6] le *chant joyeux*[7], Κώμοδια la *comédie*, autrement dit le chant de Co-

[1] Euripid., *Bacch.*, v. 157.

[2] Voy., sur l'étymologie de ce nom, Pausan., X, c. 6, § 2. Cf. Panofka, *Dionysos und die Thyaden*, p. 357, dans les *Mém. de l'Acad. de Berlin* pour 1852.

[3] Voy. Apollod., III, 42; Hygin., *Fab.*, 179, 181.

[4] Voy. sur Œnos, Panofka, *Terracotten*, pl. XXXVII, 2, p. 119.

[5] Pausan., I, c. 2, § 4; Panofka, *Terracotten*, pl. XLV, p. 133.

[6] De Witte, *Cabinet étrusque*, n° 43.

[7] De Witte, *Catalogue Durand*, n° 145; Gerhard, *Antik. Bildwerke*, p. 210, n° 38.

mus[1], enfin le chœur (Χορός) également personnifié par un Satyre[2]. Ces enfants de la fiction varient, du reste, à l'infini. Je ne pourrais tous les énumérer ici : chaque artiste puisait dans sa propre invention, dans les idées de plaisir et de volupté, les figures dont il aimait à entourer le dieu.

Les Satyres sont choisis vraisemblablement comme compagnons de Bacchus, à raison de leur caractère de divinités champêtres. Car ils représentaient les esprits élémentaires des forêts et des montagnes : Hésiode[3] nous les donne déjà comme de la même famille que les Nymphes Oréades et les Curètes. L'imagination en faisait une race fainéante et lâche[4], analogue aux esprits dont les paysans allemands peuplent leurs montagnes. Ils aimaient le plaisir et la bonne chère : voilà pourquoi on les représente comme des ivrognes (γλυκοπόται), qui courent, un bocal (κώθων) à la main[5]; pourquoi les monuments les figurent sous des formes qui participent de celles du bouc et du singe, le nez camus, les oreilles et la queue de cheval ou de chèvre, les membres grossiers et mal conformés[6]. Les Satyres se plaisent avec les nym-

[1] Millin, *Vases peints*, t. I, pl. IX. Cf. Welcker, *Nachtrag zur Æschyl. Trilog.*, p. 300.

[2] Voy. Gerhard, *Rapporto volcente*, p. 185, n° 747.

[3] Hesiod., ap. Strabon, X, p. 471.

[4] Γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοεργῶν, dit Hésiode. Voilà pourquoi le lièvre était l'animal symbolique du satyre. (Voy. K.-O. Müller, *Handbuch der Archäologie*, § 385.)

[5] Athen., XI, p. 484.

[6] Voy. Welcker, *Nachtrag zur Æschyl. Trilog.*, p. 284 et suiv.; Wieseler, *Das Satyrspiel* (Gœtting., 1848). Ces formes bestiales font donner aux satyres, par les poëtes, la qualification de θῆρες (Euripid., *Cyclop.*, 624).

phes, dont les charmes excitent leurs appétits grossiers ; ils se livrent avec elles aux plaisirs de la danse et de la musique [1]. Longtemps le peuple crut à leur existence, et diverses fables racontaient que plusieurs s'étaient laissé surprendre par des hommes [2]. Quand les connaissances géographiques des Grecs s'étendirent et que des notions sur l'existence des singes pénétrèrent jusqu'à eux, ils crurent reconnaître dans ces quadrumanes les dieux des bois. Ce que la conception des Satyres avait de hideux et de repoussant, s'adoucit cependant avec le temps, et les représentations plus modernes ne nous offrent plus ces formes bestiales qui dominent dans celles des anciens âges ; leurs traits prennent de plus en plus l'expression de la jeunesse et de la douceur [3]. Les Silènes furent, chez les populations de la Lydie et de la Phrygie, des créations de la crédulité populaire, analogues aux Satyres de la Grèce. C'étaient des esprits ou génies sylvestres qui personnifiaient les sources et les fontaines [4], génies prophétiques qui rappellent les Faunes latins [5], et que l'anthropomorphisme transforma en des personnages humains

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 450.

[2] Voy. l'aventure arrivée à Sylla, qui rencontra un Satyre dans le voisinage d'Apollonie, près d'un nymphæum (Plutarch., *Sylla*, § 27, p. 134, edit. Reiske).

[3] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 451.

[4] Le sens étymologique du nom de Silène (Σειληνός), identique avec le latin *Silanus*, paraît être celui d'eau courante (Preller, *ouv. cit.*, p. 452). Élien (*Hist. var.*, III, 40) propose pour leur nom une autre étymologie évidemment fausse. Voy. d'ailleurs ce que je dis à ce sujet au chap. XV, à propos de la religion phrygienne.

[5] Voy. ce qu'on raconte sur la manière dont Silène communiqua au roi Midas l'avenir et la nature des choses (Aristot. ap. Plutarch., *Consol. ad Apoll.*, 27 ; Theopomp. ap. Ælian. V. H., III, 18 ; Servius, *ad Virgil. Æn.*, VI, 13). Cf. la note de Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 455.

dont on alla jusqu'à montrer les tombeaux[1]. L'un d'eux, détaché des groupes de figures du même genre, fut associé à la légende de Dionysos, devint le père nourricier et l'instituteur de ce dieu[2]. Silène était donné comme l'inventeur de la musique nationale, de la musique pastorale, ce qui nous fait reconnaître en lui une conception analogue à celle de Pan, l'inventeur de la syrinx.

En sa qualité de divinité qui avait originairement présidé aux sources, Silène devint en certains lieux le génie de la fertilité, de la fécondité[3], à laquelle veille aussi Pan dans l'Arcadie[4], et que rappellent les instincts lubriques des Satyres helléniques.

La panthère, l'âne, parfois même le serpent, à titre d'animaux symboliques du dieu, figurent dans le thiase. Silène est souvent monté sur le second de ces animaux, et l'on voit le premier jouer comme un chat avec les satyres qu'il accompagne.

Le lierre, le pin, le laurier, l'asphodèle, la férule, dont il a déjà été question, couronnent les personnages du thiase bacchique, ou sont placés entre leurs mains comme autant d'attributs caractéristiques.

L'intelligence de ce singulier cortége est liée naturellement à la connaissance des fêtes qu'on célébrait en l'honneur du dieu. Aussi est-ce seulement en traitant du culte, qu'il me sera possible d'éclairer ce point important de la religion dionysiaque.

Dionysos est, pour ainsi dire, le dernier des dieux de

[1] Voy. Pausan., VI, c. 24, § 6.
[2] Euripid., *Cyclop.*, VI, sq.; Diodor., III, 72; Orph., *Hymn. LIII*, 1.
[3] Strabon, X, p. 470.
[4] Pausan., *loc. cit.*

l'ancienne Grèce, la dernière des personnifications naturalistes, qui aient été élevées au rang d'une des grandes divinités de l'Olympe. Il garde dans sa légende à la fois le caractère de héros et celui de dieu, c'est-à-dire d'homme déifié et d'être supérieur à l'homme. Il constitue donc le chaînon qui lie les anciens dieux olympiens, tels qu'on les rencontre dans Homère, aux dieux modernes, héros qui viennent prendre place à côté d'eux et usurpent même parfois leurs attributs.

La légende des dieux-héros constitue comme une autre mythologie qui est empreinte d'un caractère plus historique, car leurs aventures se lient aux origines des différents peuples de la Grèce. Ces héros ne sont pas des hommes déifiés, comme on pourrait le croire; ils doivent, aussi bien que les dieux, leur naissance à des personnifications des forces naturelles, des phénomènes physiques, mais ce sont des personnifications plus humaines, plus anthropomorphisées, si l'on peut s'exprimer ainsi[1]. On voit souvent un dieu et un héros répondre à la même allégorie, représenter, sous deux personnalités distinctes un phénomène de même nature, un astre, un même météore. Lorsque cela a lieu, il existe d'ordinaire, entre les deux légendes, la divine et l'héroïque, des points remarquables de ressemblance, une frappante analogie de forme. Seulement la légende héroïque est ordinairement beaucoup plus riche, parce que, le héros étant considéré comme un homme, sa vie s'est naturellement mêlée à celle des peuples, et il a dès lors laissé de son existence de nombreuses traces ici-bas. Souvent

[1] Voy. à ce sujet les judicieuses considérations de M. Preller dans sa *Griech. Mythol.*, t. II, p. 1 et suiv.

aussi d'anciennes divinités locales, oubliées ou rabaissées dans le respect populaire, ont été réduites au rang de simples héros, et leur légende a pris en conséquence le caractère historique qui appartient aux légendes héroïques. C'est ainsi, pour citer quelques exemples de ces divers phénomènes mythologiques, que Poséidon et Persée représentent l'eau : le premier l'eau de la mer ; le second celle de la pluie qui s'évapore du sol desséché (Danaé), fécondée par la pluie d'or de Zeus [1]. Artémis et Pasiphaé personnifient l'une et l'autre la lune : la première en est la déesse, la seconde l'héroïne [2]. Même symbolisme dans Europe, autre divinité lunaire de la Crète antique, descendue ensuite comme Pasiphaé au rang d'héroïne. Glaucus est une forme de Poséidon, ramenée aux proportions du héros [3]. Bellérophon combattant la Chimère, en même temps qu'il personnifie une idée symbolique analogue à celle que représente Persée, nous offre, transportée dans le domaine de l'histoire, la lutte des agents volcaniques contre le ciel, lutte que l'on retrouve dans celle de Zeus contre son père Chronos, d'Apollon contre les Titans. Plus tard, ces héros se confondirent complétement avec les hommes que leur grand nom et leurs exploits faisaient révérer à l'égal des dieux. Leurs aventures, où l'on voyait leurs vertus traversées par de rudes épreuves et souvent succomber un instant pour se relever ensuite, furent proposées par les poëtes comme des modèles, des exemples fortifiants pour le courage et la

[1] Voy. ce qui a été dit sur Persée, au chap. II, p. 235, note, et ce que je dis plus loin.

[2] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 86 et suiv.

[3] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 52.

résignation dans l'adversité. C'est sous ce caractère qu'ils sont présentés par Pindare, qui tire de leurs légendes d'utiles enseignements moraux et des préceptes de sagesse pratique [1].

Je ne veux pas tracer ici l'histoire de tous les héros de la tradition hellénique. Ce que j'ai entrepris, ce n'est point de donner un exposé complet des fables des anciens, mais simplement de tracer l'histoire de leurs croyances religieuses, de suivre les développements et les vicissitudes qu'elles ont subis. Je me bornerai donc dans ce chapitre à rappeler la biographie mythique des héros qu'il importe le plus de connaître, pour juger du caractère de la religion hellénique à l'époque où nous sommes arrivés.

Le plus grand de ces héros est Héraclès ou Hercule, dont on a déjà comme vu poindre la légende dans Homère. C'est celui de tous qui a le plus approché d'un dieu véritable. Il est le premier des héros, comme Dionysos est le dernier des dieux. Tous les deux appartiennent à la Béotie, à Thèbes. Et cette circonstance nous confirme dans l'observation, déjà consignée plus haut, qu'à partir de l'époque d'Hésiode, c'est dans la contrée qui s'étend du Parnasse à l'Attique, que s'est opéré le grand mouvement religieux.

Hercule est, ainsi que Dionysos, le fils de Zeus et d'une femme de condition inférieure à lui. Cette femme est Alcmène, fille d'un roi, comme Sémélé, et ayant par conséquent le caractère d'une simple mortelle. Fruits des amours adultérins du souverain des dieux, Hercule et Dionysos excitent la haine jalouse de Héra, son épouse,

[1] Voy. A. de Jonghe, *Pindarica*, § 6, p. 80 et suiv.

Cette analogie dans la donnée première des deux mythes vient confirmer leur parenté indiquée déjà par l'identité de patrie. Hercule n'est pas plus que Dionysos originaire de la Béotie; il a été aussi apporté comme le dieu du vin, comme celui de la lumière (Apollon), de contrées plus éloignées, c'est-à-dire du berceau de la nation hellénique. Otfried Müller [1] a parfaitement démontré que le fils d'Alcmène n'avait point les caractères d'une divinité primitive de Thèbes, que tout dénote son introduction postérieure dans cette ville; ce fut néanmoins à Thèbes que le mythe d'Hercule reçut son plus grand développement; c'est là que les fables doriennes sur ses exploits [2] prirent racine et donnèrent naissance à l'arbre touffu de sa mythologie. C'est cet Hercule dorien qui fut porté à Argos, et qui devint le type et comme le noyau de tous les autres [3]. De celui-là, et de celui-là seul, faisaient mention les anciens poëtes [4].

[1] Otf. Müller, *die Dorier*, 2e édit., t. I, p. 342 et suiv.

[2] Tels sont, par exemple, la prise d'Œchalie, qui paraît avoir été une des plus anciennes légendes forgées sur le compte du héros, et qui fut l'objet d'un poëme intitulé : Οἰχαλίας ἅλωσις, attribué à Homère ou à Créophyle. (Jacobs, *Animadversiones ad Antholog. Gr.*, I, 2, p. 286, et F. G. Welcker, *Der Epische Cyclus oder die Homerischen Dichter*, p. 229, sq.), le combat d'Hercule et de Calchas-Mopsos, lapithe de Titaron ou d'Œchalie (voy. Pouqueville, *Voyage de Grèce*, 2e édit., t. IV, p. 54, et Otf. Müller, *die Dorier*, t. II, p. 420), et celui d'Hercule et d'Achéloüs au sujet de Déjanire (voy. Sophocl., *Trach.*, v. 18 et sq.; Apollod., I, 8. 1) : toutes traditions qui se rapportent au berceau primitif du culte d'Hercule.

[3] Der argivische Heracles ist, wenn nicht schlechthin der ælteste, doch jedenfalls der welcher in der griechischen Sagenbildung vom Heracles für den æltesten angesehen werden muss und eben deshalb immer das Vorbild und der centralisirende Kern aller übrigen Dichtungen von diesen Heros geblieben ist (Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 104).

[4] Καίτοι τῶν παλαιῶν καὶ λογίων ἀνδρῶν οὐχ Ὅμηρος, οὐχ Ἡσίοδος, οὐ

Cet Hercule des premiers Doriens était-il simplement un héros qui personnifiait leur race et en était comme le conducteur et le roi? prenait-il son origine dans un personnage réel, dont l'imagination s'empara ensuite pour en faire un être surnaturel? ou la fiction a-t-elle tiré tout entier d'une personnification des forces de la nature ce type humain? Tel est le problème qui se pose de prime abord, dès que l'on étudie la légende d'Hercule, et dont la solution influe nécessairement sur la manière d'en expliquer le développement. Otfried Müller, qui a employé sa vaste érudition et sa critique sévère et ingénieuse à établir l'origine toute dorienne, tout hellénique d'Hercule, a rejeté les interprétations physiques de sa légende comme se rattachant aux altérations que cette légende avait subies postérieurement, par suite de l'invasion des idées orientales et égyptiennes. Le caractère exclusivement hellénique du premier Hercule ne fait plus en effet de doute aux yeux de la critique qui se fonde sur le synchronisme des témoignages. Mais l'étude récente de la religion védique nous a montré, chez un peuple de même race que les Grecs et d'un génie fort analogue au leur, des héros en apparence tout humains, sortis d'une donnée naturaliste primitive, qui s'était ensuite peu à peu effacée pour ne laisser que le personnage qui en était né. Vichnou, par exemple, qui devint dans la mythologie hindoue, à l'époque épique et à celle des *pouranas*, un véritable Hercule avec ses travaux (*avatars*) et son même dévouement pour le salut du genre humain, n'était autre chose, dans le principe, qu'une personnification de l'air, une image de

Ἀρχίλοχος, οὐ Πείσανδρος, οὐ Στησίχορος, οὐκ Ἀλκμάν, οὐ Πίνδαρος, Αἰγυπτίου ἔσχον λόγον Ἡρακλέους ἢ Φοίνικος, ἀλλ' ἕνα τοῦτον ἴσασι πάντες Ἡρακλέα τὸν Βοιώτιον ὁμοῦ καὶ Ἀργεῖον (Plutarch., *de Herod. malign.*, 14).

la voûte céleste et éthérée, illuminée par les rayons du soleil [1]. Il en peut être de même pour Hercule, et l'étymologie de son nom *Héraclès* (Ἡρακλῆς) nous confirme dans cette idée. Ce nom, de l'aveu des Grecs, est une corruption de Ἥρας κλέος, c'est-à-dire la *gloire de Héra* ou *de l'air* que Héra personnifie [2]. Nous voyons le fils d'Alcmène dans un rapport constant avec la déesse de l'air, l'épouse de Zeus. C'est cette déesse qui lui impose la vie laborieuse qu'il doit mener ici-bas et qui lui a valu l'immortalité, puisqu'elle a pris sous sa protection Eurysthée, auquel, par un de ses artifices, le fils d'Alcmène s'est trouvé soumis [3].

Quand on examine les travaux d'Hercule, les mythes dont ces travaux sont le sujet, et qu'on les compare aux fables inventées postérieurement à propos des personnifications physiques du Rig-Véda, on trouve encore là une nouvelle analogie. L'Arya représente les rayons du soleil, que la nuit nous dérobe, par des vaches que les *Asouras*, c'est-à-dire les mauvais génies, les esprits des ténèbres, retiennent au fond d'une caverne [4]. Il invente

[1] Voy. mon *Essai historique sur la religion des Aryas*, p. 55, et ce qui a été dit plus haut au chapitre II.

[2] Voy. la note de M. Creuzer dans les *Religions de l'antiquité*, trad. par Guigniaut, t. II, part. I, p. 95. Cf. Diodor. Sicil., IV, 10, *Schol. ad. Pindar. Olymp.*, VI, 115; Macrob., *Saturn.*, I, 20.

[3] Zeus ayant annoncé que le descendant de Persée (Hercule) qui allait naître d'Alcmène jouirait d'une puissance souveraine, Héra lui fit jurer solennellement que ce qu'il venait d'annoncer s'accomplirait, et la nuit même où la femme d'Amphitryon allait mettre Hercule au monde, elle se rendit auprès de Nicippe, grosse d'Eurysthée, lequel était aussi de la race de Persée; elle avança le terme de la gestation, et parvint ainsi à assujettir Hercule au fils de Sthénélus.

[4] Ce mot paraît avoir pour origine le double sens du mot sanscrit, qui signifie à la fois *rayon solaire* et *vache* (*ousrâ*). Cf. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, t. IV, p. 256 (1855).

sur l'enlèvement de ces vaches célestes [1], toute une fable qui nous rappelle celle d'Hercule se rendant maître des bœufs de Géryon à la couleur rouge [2]. Géryon est précisément placé dans les régions de l'Occident, qui étaient lointaines pour les premiers Grecs, vers l'Épire, et c'est là qu'il soutint contre le fils d'Alcmène une lutte dans laquelle il perdit la vie [3]. Cette fable, vraisemblament ancienne, puisqu'on la retrouve en Italie dans la légende de Cacus [4], ne nous a été conservée dans ses principaux développements que par des mythographes postérieurs; mais la parenté que l'on donne à Géryon [4], Chrysaor, son père, et Callirhoé, sa mère, cachent des personnifications de la foudre et de la pluie [5] et nous reportent précisément à cet ensemble d'allégories qui représentaient les phénomènes atmosphériques. Chry-

[1] Voy. mon *Essai sur la religion des Aryas*, p. 52 et sq. (*Revue archéologique.*)

[2] Voy. Euripid., *Herc. fur.*, 423 et sq.; Pindar. *Isthm.*, I, 15.

[3] La couleur rouge des bœufs est encore rappelée par le nom d'Erythie, le lieu imaginaire de la scène, qui fit imposer le nom d'Erythios au bouvier auquel Géryon avait confié ses bœufs. Cette Erythie représente le soleil couchant, et voilà pourquoi, à mesure que les connaissances géographiques des Grecs s'étendirent, on recula le lieu du combat, qui fut transporté jusqu'à Gadès. (Voy. Herodot., IV, 8, et ce qui est dit à ce sujet au chapitre XVI.)

[4] Hesiod., *Theog.*, v. 287 et 979. Aussi Géryon et Cacus finirent-ils par être identifiés. (Plutarch., *Parall. græc. et rom.*, § 38, p. 290.)

[5] Voy. ce qui a été dit plus haut au chapitre II, à propos de Persée. Le nom du chien qui gardait les vaches rouges, Orthros, animal à deux têtes, fait allusion au crépuscule (ὄρθρος, le *point du jour*); son autre nom, Gargittos, exprime la même idée (de γαργαίρω, *briller, luire*). Voy. Pindare, *Isthm.*, I, 15; Hesiod., *Theogon.*, 293, *Schol. ad. h. l.* Cf. à ce sujet J. de Witte, *Études du mythe de Géryon*, dans les *Annales de l'Institut archéol. de Rome* (*Part. franç.*), t. II, p. 343. Ce chien se retrouve, dans la légende védique, sous la forme de la chienne

saor rattache cette histoire de Géryon à Persée, autre héros atmosphérique dont les destinées furent moins brillantes que celles d'Hercule, et qui représentait la vapeur de l'eau remontant au ciel après en être tombée. Il est du reste à noter que[1] Persée appartient à la famille d'Hercule, par Danaé, sa mère [2].

Hercule se rattache déjà dans les plus anciens mythes, à la famille d'Hylas, et Hylas [3] qui, dans les mythes postérieurs, apparaît comme un favori du héros, est un génie des eaux [4], ainsi qu'Otf. Müller l'a établi [5]. Le cheval Arion, ou la monture d'Hercule[6], rappelle les coursiers que les poëtes hindous donnent à leurs dieux.

Le combat d'Hercule avec l'hydre de Lerne, aussi bien que la lutte du héros enfant contre des serpents envoyés pour l'étouffer, sont des mythes qui respirent au même degré un caractère physique et qui annoncent encore dans Hercule, non un personnage humain, mais une per-

Saramâ, envoyée par Indra à la recherche de ses vaches. Cf. Ad. Kuhn, *Zur Mythologie*, ap. Haupt, *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, t. VI, p. 119 sq.

[1] Voy. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, t. II, part. II, p. 1010, et ce qui a été dit au chapitre II.

[2] Otf. Müller, *die Dorier*, t. II, p. 415.

[3] Voy. Homer., *Iliad.*. XIV, 319.

[4] Hylas est représenté comme le fils de la nymphe Ménodice (Hygin., *Fab.* 14). Il est enlevé par les nymphes des eaux, éprises de sa beauté (Apollodor., I, 9, 19; Antonin. Liberal., *Metam. XXVI.* Cf. Théocrite, XIII, 53). Hylas était le nom d'une rivière, et les habitants de Prusias invoquaient une divinité aussi appelée Hylas, comme présidant aux cours d'eau (Strabon., XII, p. 50; Solin., 42).

[5] Otf. Müller, *Orchomenos und die Minyer*, 2e édit., p. 288; *die Dorier.*, t. II, p. 453.

[6] Homer., *Iliad.*, XXIII, 346; Pausan., VIII, c. 25, § 5; Pindar., *Nem.*, I, 33; Pherecyd., ap. *Schol. Pindar. Nem.*, I, 64; Apollod., II, 4, 8.

sonnification de l'air qui purifie les eaux. Celles-ci sont, en effet, représentées d'ordinaire, comme il a été déjà remarqué [1], sous l'emblème du dragon ou de l'hydre.

Le mélange, dans l'histoire d'Hercule, de faits appartenant à l'époque héroïque et de légendes purement mythiques ne saurait être opposé à cette manière d'en interpréter le sens. Une fois que les forces naturelles, que les agents atmosphériques et cosmiques se sont faits chair dans l'imagination populaire, ils se mêlent aux récits historiques, et cette confusion du réel avec l'imaginaire rend encore plus difficile la détermination du caractère primitif des dieux qui représentent les êtres abstraits. Les grandes épopées de l'Inde, comme les poëmes de la Grèce, choisissent tour à tour leurs acteurs parmi d'anciens rois, d'anciens guerriers qui ont réellement vécu, mais dont l'histoire a été capricieusement altérée, et parmi les divinités qui tirent leur origine d'abstractions et de phénomènes physiques. Plus on redescend le cours des âges, plus cette immixtion des êtres de raison dans la vie réelle devient fréquente. Le peuple grec, qui croyait à l'existence matérielle de ces dieux, de ces héros sortis des allégories poétiques, les donna pour ancêtres, pour époux, épouses ou compagnons à ses héroïnes, à ses princes ou à ses rois. C'est ce qui s'est évidemment passé pour Hercule. Aussi dans ses aventures et ses travaux, est-il presque impossible de discerner ce qui sort du mythe ou ce qui est d'invention purement populaire.

A travers les modifications incessantes qu'ont subies la mythologie et le culte d'Hercule, on voit toujours reparaître chez ce personnage le caractère d'une divinité

[1] Voyez chapitre II, p. 162.

qui sauve, qui défend, qui protége et assure la victoire[1], et qui ne protége[2] pas seulement comme un guerrier, mais assiste dans la vie[3], dans la santé et la maladie, au moral comme au physique[4]. A Hyette, en Béotie, son simulacre n'était qu'une pierre grossière, indice certain d'un culte fort ancien : le dieu guérissait les malades[5], qui allaient l'invoquer pour leurs maux dans son temple. Au voisinage de la Thessalie, précisément dans la contrée où Hercule devait avoir conservé sa physionomie première, on le trouve sans cesse invoqué comme divinité *qui éloigne les maux* ou *qui donne la santé et la vie* (Ἀλεξίκακος et Σωτήρ)[6]. Son caractère médical avait fait placer

[1] Cf. Pindar., *Nem.*, VII, 141.

[2] Καλλίνικος, Boeckh, *Corp. inscr.*, n° 2358. Après la victoire, les Dix mille offrent des sacrifices à Zeus sauveur et à Hercule (Xenoph., *Anab.*, IV, 8, 25). Avant de tenter une entreprise, on consultait Hercule (Ἡγεμών), en examinant les entrailles des victimes qu'on lui offrait (Xenoph., *Anab.*, V, 10, 15 ; cf. VI, 3, 24). Pyrrhus attendait la victoire de la protection d'Hercule (Plutarch., *Pyrrh.*, c. 22 ; cf. ce qu'Arrien dit d'Alexandre, *Exped. Alex.*, I, p. 11, VI, p. 332, *Ind.*, p. 578).

[3] Lorsqu'on avait à faire une chose qui semblait au-dessus des forces humaines, on implorait Hercule. (Voy. par exemple Antonin. Liber., *Met.*, XII, p. 88, edit. Verheyk.)

[4] Dans les écrits du rhéteur Æl. Aristides, Hercule apparaît constamment avec le caractère de divinité médicale. (Cf. *Orat.*, V, t. I, p. 52, edit. Dindorf.)

[5] Pausan., IX, c. 24.

[6] Voy. Müller, *Die Dorier*, t. II, p. 457. On adorait Hercule sous le nom d'Ἀλεξίκακος, à Athènes (Apollodor., *Fragm.*, t. II, p. 1055, edit. Heyne; *Epist.*, t. III, 47). Dans l'île de Cos, on lui donnait celui d'Ἄλεξις (Æl. Aristid., *Orat.*, V, t. I, p. 60). L'épithète d'Ἀλεξίκακος s'appliquait en général aux dieux qui détournaient les maux physiques et moraux (Hesiod., *Op.*, 122) ; mais elle était plus particulièrement appliquée à Hercule (Lucian., *Alex.*, 4 ; *De calum. non cred.*, 17 ; *Schol. Aristoph.*, *Nub.*, 1375 ; *Schol. Apoll. Rhod.*, I, 1218). L'épithète de σωτήρ, également donnée au héros (Pseudo-Orph., *Argon.*, 24 ; cf. monnaies de Thasos dans Mionnet, *Méd. antiq.*, I, p. 435), exprime de

les eaux minérales sous sa protection spéciale [1]. Les habitants du mont Œta, où une tradition plaçait son apothéose [2], l'invoquaient comme le protecteur de leurs champs contre les sauterelles (Κορνοπίων) [3], et l'on retrouve ailleurs le dieu invoqué contre les vers qui détruisent la vigne ou contre les mouches [4]. Il est le protecteur des arbres fruitiers et des troupeaux : de là son surnom de *Mélios* (Μήλιος) [5]. Enfin, nous voyons son nom devenir en Italie, où son culte avait été porté de bonne heure, une exclamation, une sorte d'invocation pour obtenir du secours [6].

Ces caractères ne conviendraient pas à un héros exclusivement guerrier, comme l'entend Otf. Müller. Le grand archéologue de Gœttingue a, de même que pour Apollon, voulu trop circonscrire le mythe primordial. Du reste, il est vrai de dire avec lui, que ce fut la migration dorienne qui porta dans le Péloponnèse le culte du

même l'idée de protection et de salut (Cicer., *Act.* II, *in Verr.*, lib. II, c. LXII).

[1] Diodor. Sic., V, 3, *Schol. Pindar. Ol. XII*, 25 ; Strab., I, p. 60, III, 170, IX, 425, 428 ; Plutarch., *Phil. esse. cum princ. diss.*, § 1, p. 115, edit. Wyttenb. (Cf. Heffter, *Goetterd. auf Rhodus*, p. 1, p. 161 sq.)

[2] Voyez ce qui est dit plus loin à ce sujet.

[3] Κορνοπίων (Strab., XIII, p. 613).

[4] A Érythrée, le héros recevait, comme protecteur de la vigne, le surnom de Ἰποκτόνος, et à Rome celui de Απόμυιος. (Voy. Müller, *ouv. cit.*, p. 458, note.)

[5] Ce surnom de Μήλιος, Μήλων (Pollux, *Onom.*, I, 30 ; Hesychius, v° Μήλων, Suidas, v° Μήλιος), était, disait-on, donné au héros, parce qu'un jour des enfants lui sacrifièrent, en guise de brebis, qu'on n'avait pu se procurer pour le sacrifice, des pommes dans lesquelles ils fichèrent quatre petits bâtons pour représenter les pattes de l'animal. Cette histoire est évidemment fondée sur le double sens du mot μῆλον, qui signifie à la fois *pomme* et *brebis*.

[6] Ἡράκλεις, *me Hercule*. Cf. Müller, *ouv. cit.*, p. 458, note.

dieu[1]. A Bura, en Achaïe, était un des plus anciens temples qu'on eût élevés à Hercule [2], et les rois doriens qui se le donnaient pour ancêtres, les Héraclides en s'établissant à Argos, à Tirynthe et à Mycène, implantèrent dans ces villes une partie des traditions que l'on trouve déjà à Thèbes. Il semble même que ce soit dans le Péloponnèse qu'aient pris naissance la plupart des légendes sur ses travaux; car ce sont des contrées de l'Argolide ou de l'Arcadie, Némée, Érymanthe, le lac de Stymphale, le mont Cérynée, etc., qu'on représente comme en ayant été le théâtre.

Le caractère de divinité nationale et archagète des Doriens éleva graduellement Hercule au rang du souverain des dieux, ou tout au moins des divinités les plus puissantes. On le vit associé à Zeus, à Apollon, à Athéné[3], et ses images se rencontraient dans presque tous les temples de la Grèce [4].

Hercule, qui personnifie la Force, circonstance à laquelle il doit vraisemblablement son surnom d'Alcide (ἀλκὴ) [5], n'est donc pas seulement un héros qui préside aux exercices gymniques, aux entreprises hardies et

[1] Pausanias nous apprend qu'Hercule était la principale divinité des Doriens (IV, c. 8, § 1).

[2] Pausan., VII, c. 25, § 6.

[3] D'après l'oracle rapporté par Démosthène (*adv. Mid.*, 51, p. 277, edit. Voemel), on voit que des sacrifices et des vœux devaient être adressés pour la santé publique à Zeus Hypatos, Hercule, Apollon tutélaire (προστατήριος). Cf. Dion. Chrysost., *Orat. XXXIX*, t. II, p. 158; *Orat. XXIII*, t. II, p. 22.

[4] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 127.

[5] Plus tard on fit dériver le nom d'Alcide, d'Alcæos, roi de Tirynthe, père d'Amphitryon, dont Hercule passait pour être fils (Apollodor., II, 4, 5). La force (ἀλκη) était aussi personnifiée en un fils d'Olympos et de Cybèle, c'est-à-dire du Ciel et de la Terre, dont nous parle Diodore (V. 49).

périlleuses. Ce caractère, qui prévalut par la suite, a fait oublier les autres. Dans le principe, alors que son culte n'avait point été porté dans toute la Grèce, dans l'Archipel et jusqu'en Asie, il n'était, selon toute vraisemblance, que la personnification de l'air pur, de l'atmosphère lumineuse considérée comme la source de la vie, de la végétation, de la santé et de la force[1]. Ce sens primitif du personnage d'Hercule explique la relation étroite où la légende le met avec Athéné, qui apparaît toujours comme sa protectrice et son amie[2].

Les développements que la légende d'Hercule prit dans la poésie contribuèrent à effacer de plus en plus le caractère originel du héros. Les poëmes nombreux que l'on composa en son honneur y introduisirent des fables créées uniquement par la fantaisie ou qui provenaient d'une source étrangère. Je ne m'occuperai pas ici de ces dernières, sur lesquelles j'aurai occasion de revenir, au chapitre XVI.

Le petit poëme qui porte le nom de *Bouclier d'Hercule* et qui est attribué à Hésiode, quoiqu'il soit certainement d'une date postérieure à la *Théogonie*, les fragments des Cycliques, ceux de Pisandre de Rhodes, qui vivait dans la 37e olympiade, ceux de Panyasis, qui florissait vers la 78e, fragments que nous ont conservés les scholiastes, accusent déjà des altérations dans le mythe primitif. Tandis que l'Hercule d'Homère et d'Hésiode ne sort pas de l'horizon de la Grèce, chez les Cycliques le théâtre de ses exploits s'agrandit singulièrement [3]. Dans le récit de

[1] *Odyss.*, XI, 626. Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 106.

[2] De là l'usage de ne prendre Hercule à témoin qu'en plein air (εἰς ὕπαιθρον). Plutarch., *Quæst. Rom.*, 28.

[3] Voy. Plutarch., *De Herod. malign.*, 14.

Pisandre, les travaux d'Alcide ont pris un caractère tout nouveau[1]. Ce n'est plus un héros, un guerrier, dans la véritable acception du mot; c'est un homme sauvage, *rusticanus et agrestis homo*, armé de la massue et vêtu de la peau du lion[2]. On saisit des altérations non moins nombreuses dans le portrait que nous font du fils d'Alcmène les lyriques Archiloque, Bacchylide, Antimaque et surtout Stésichore et Pindare, poursuivant, sous l'influence du syncrétisme cette œuvre d'altération, qui se continue chez les tragiques et les poëtes de la Sicile et d'Alexandrie.

Aux anciens poëmes sur Hercule, aux *Héraclides* de l'âge épique, succédèrent les recueils systématiques de légendes, les compilations dans lesquelles tout ce qui avait été raconté du héros thébain était rattaché en un ensemble de faits historiques : tel fut le travail que commença Hérodore[3], contemporain de Socrate. Cet auteur avait écrit un ouvrage[4] spécial sur la vie d'Hercule (Περὶ Ἡρακλείας), dont nous avons vraisemblablement des fragments dans les compositions d'Apollodore, de Diodore de Sicile et de Denys d'Halicarnasse. C'est sans doute à cette époque que la croyance populaire finit par voir dans Hercule un personnage tellement historique et humain, qu'on alla jusqu'à décrire ses traits, sa physionomie, par lui composer un véritable signalement[5].

[1] Suidas, v° Πείσανδρος.

[2] Voy. Heyne, *Exc. 1 ad Æn.*, II; Quintil., *Instit. orat.*, X, 1, § 56.

[3] Voy. article HERCULES, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly, p. 1155, 1156.

[4] Article HERCULES, p. 1156, et *Hercules secundum Græcorum poetas illustr.*, 1830, p. 17 et suiv.

[5] Le philosophe Hiéronyme rapporte qu'Hercule était petit, qu'il avait

Le mythe d'Hercule, de physique, devint purement légendaire; puis il se transforma, sous l'influence des poëtes, en une allégorie morale. Ce demi-dieu finit par être l'idéal de la perfection humaine, telle qu'on l'entendait à l'époque héroïque, l'homme voué au salut de ses semblables et de l'humanité. Fils de Zeus, mais né d'une simple mortelle, Alcmène, que le roi de l'Olympe a honorée de son amour, il est le fils bien-aimé, le fils chéri du dieu, φίλτατος Διὶ Κρονίωνι, comme dit Homère [1]. Il a péri par l'arrêt du destin, par la haine de l'implacable Héra. Sa vie n'a été qu'une longue épreuve sur laquelle s'apitoient les âmes pieuses [2]. Ses travaux forment une véritable *passion* qu'il endure pour sauver les hommes des dangers qui les assiégent. Mais tout en participant de la divinité qui l'a engendré, Hercule a la faiblesse et la fragilité de notre nature, car il a pour mère une femme. Toutefois, après sa mort, il est reçu au sein des dieux, et assis près de son père, Zeus, il coule des jours heureux, et veille sur nos destinées. Telle est l'idée morale que cache le mythe d'Hercule, mais que la Fable a le plus souvent affaiblie ou dénaturée. Pour mieux établir le contraste entre l'homme parfait, l'homme divin et l'homme vulgaire, celui dont l'âme n'est pas habitée par la divinité,

le corps musculeux et les cheveux en désordre. Dicéarque complète le portrait; il nous peint le fils d'Alcmène le corps trapu, musculeux, la peau colorée, le nez aquilin, les yeux gris, les cheveux longs et plats. (Clem. Alex., *Cohort. ad Gentes*, p. 26, edit. Potter.)

[1] *Iliad.* XVIII, 118.

[2] Hercules toto jacet
Mundo gemendus.....
Jam genus totum obstrepit.
Hunc ejulatu quem gemis cuncti gemunt.
(Senec., *Hercul. Œt.* v. 758, 761.)

les poëtes ont donné au héros un frère, Iphiclès, qui a reçu le jour en même temps que lui, mais qu'Alcmène n'a pas conçu du dieu. Son père est l'époux mortel de la fille d'Electryon [1]. Quand les serpents menacent d'étouffer le jeune Alcide, Iphiclès fuit en proie à une violente frayeur, tandis que le jeune héros écrase hardiment les monstres [2] entre ses petites mains.

C'est à cette période allégorique du mythe d'Hercule qu'appartient la fable si célèbre, contée par le sophiste Prodicus, et qui nous représente le fils d'Alcmène, jeune et encore berger, sollicité par deux femmes : l'une au visage régulier, mais sévère ; l'autre dont les habits magnifiques rehaussaient l'embonpoint. Hercule résiste aux séductions de cette dernière, qui est la *Volupté*, et suit le chemin que lui marque l'autre, la *Vertu* [3]. Buttmann [4], qui a cru voir dans le mythe d'Hercule primitif une allégorie morale, se prononce pour l'antiquité de cette légende ; mais rien ne justifie son hypothèse.

Les progrès du syncrétisme enlevèrent graduellement au mythe d'Hercule son caractère moral et lui restituèrent le sens physique qu'il avait eu d'abord. Toutefois ce caractère fut agrandi ; Hercule, confondu avec des divinités solaires de l'Orient et de l'Égypte, devint lui-même un dieu-soleil. Déjà, dans l'*Héracléide* de Pisandre, la coupe (δέπας) sur laquelle le héros traverse l'Océan [5] indique

[1] Apollod., II, 4, 8 ; *Scut. Hercul.*, 103, 233.

[2] Voy. Pindar., *Nem.*, I, 49, 112 ; *Isthm.*, IV, 83, 90. Cf. *Pyth.*, IV, 304 ; Pherecyd., ap. Apollodor., II, 48.

[3] Xenophon., *Memor.*, III ; Cicer., *De offic.*, I, 32 ; Silius Italicus, XVI, 18, sq.

[4] *Mythologus*, t. I, p. 252 (Berlin, 1828).

[5] Pisand. ap. Athen., XI, p. 469 sq. (Cf. Heyne, *Observ. ad Apollod.*, p. 162.)

l'allégorie de la marche du soleil, qui se retrouve aussi chez Panyasis, dans le *Voyage au jardin des Hespérides.* La circonstance du Cancer qui vient mordre le héros est évidemment un mythe uranographique[1]. C'est sous cette influence astronomique que les travaux d'Hercule furent portés au nombre de douze, afin, sans doute, de représenter la marche du soleil à travers les douze signes du zodiaque. La coordination de ces œuvres du courage et de la force d'Alcide, leur rédaction d'après des contes populaires, se placent dans la période qui s'est écoulée entre Pisandre et Hérodore, à l'exception toutefois de l'assainissement des étables d'Augias qu'on ne retrouve rapporté que par Théocrite[2], c'est-à-dire postérieurement au siècle d'Alexandre.

La réduction de ces travaux au chiffre de douze par l'idée astronomique que j'indique ici, est certainement postérieure à la période précédente. On entrevoit déjà cet ordre duodénaire dans l'*Hercule furieux* d'Euripide. Mais il n'est adopté formellement que dans Apollodore et Diodore de Sicile. Le caractère relativement moderne de ces douze travaux conçus comme un ensemble, suffit à lui seul pour renverser la théorie de Dupuis sur le mythe d'Hercule [3].

Quand on reprend un à un ces douze travaux dans l'ordre où on les trouve placés chez les mythographes alexandrins, on reconnaît bien vite que leurs origines sont aussi diverses de temps que de lieu et de caractère. L'es-

[1] Voy. Vogel, *Hercules secundum Græcorum poetas illustr.*, p. 7.

[2] Theocrit., *Idyll. XXV.*

[3] Cf. Dupuis, *Origine de tous les cultes*, t. II, p. 315, 320, et Ouwaroff, *Examen critique de la fable d'Hercule*, dans ses *Études de philologie et de critique*, 2e édit. (Saint-Pétersbourg, 1844).

prit de classification et de méthode qui dominait ces mythographes leur fit séparer plusieurs des travaux d'Hercule, d'autres exploits que la tradition en représentait comme contemporains; ils n'ont voulu placer dans la classe des immortelles œuvres d'Alcide que celles qui lui avaient été imposées, qui entraient par conséquent dans sa destinée, et qu'il devait accomplir pour arriver à l'immortalité. Ce sont là ses travaux (ἄθλοι) proprement dits; quant aux autres qu'il a accomplis volontairement, qui ont été en quelque sorte surérogatoires, les mythographes alexandrins en forment, sous le nom de πάρεργα, une seconde classe. De ceux-ci, les uns trouvent leur place chronologique dans la période même des traavux, les autres ne viennent qu'après.

Ce n'est point ici le lieu de raconter tous ces travaux bien connus pour la plupart; je me bornerai à les indiquer pour l'intelligence de ce qui sera dit par la suite d'Hercule. Une épigramme de l'Anthologie grecque[1] nous en a fourni la curieuse énumération. C'est d'abord le combat contre le lion de Némée, dont nous rencontrons déjà le récit dans la Théogonie d'Hésiode[2]. Vient ensuite la lutte non moins célèbre avec l'hydre de Lerne, à laquelle le même poëme fait allusion (v. 313), et dont nous parle Euripide[3]; la destruction du sanglier d'Érymanthe apparaît déjà chez Sophocle[4] et Euripide[5] qui

[1] *Anthol. Palat.*, t. II, 651.

[2] *Theogon.*, v. 327 sq.; Euripid., *Herc. fur.*, v. 359; Herodot., II, *Fragm.*, p. 30. Ce sujet apparaît très fréquemment sur les vases peints.

[3] Euripid., *Hercul. fur.*, t. 419. Alcée et Simonide font allusion à ce mythe représenté souvent sur les monuments figurés.

[4] Sophocl., *Trachin.*, v. 1075.

[5] Euripid., *Hercul. fur.*, v. 364 sq.

place l'aventure en Thessalie, mais elle n'est racontée avec ses développements que chez les mythographes postérieurs. L'histoire de la biche du mont Cérynée aux cornes d'or et aux pieds d'airain est chantée par Pindare[1]; Euripide[2] agrandit la scène de cette légende, que le poëte thébain avait étendue jusqu'au pays des Hyperboréens. Les oiseaux du lac de Stymphale constituent le cinquième des travaux d'Hercule; nous n'en savons le détail que par Apollodore et des mythographes plus récents[3], mais au dire des scholiastes, Phérécyde et Hellanicus en avaient déjà fait mention[4].

Thésée offre une assez grande analogie avec Hercule; il est, pour Athènes et les Ioniens, ce que le fils d'Alcmène est pour Thèbes, le héros national[5]. Il a comme lui ses travaux. Il tue le Minotaure et prend le taureau de Marathon. On lui rendit également un culte après sa mort. De là des traditions tirées de la ressemblance des deux héros et qui les mettent en rapport. Ces rapprochements mythologiques expliquent comment la légende d'Hercule fut enrichie d'une aventure qui appartient à celle de Thésée : l'enlèvement de la ceinture de la reine

[1] Pindar., *Olymp.*, III, 53.

[2] Euripid., *Hercul. fur.*, v. 376.

[3] Apollodor., II, 6, 6. (Cf. Hygin., *Fab.*, 30; Servius, *ad Virgil. Æneid.*, VIII, 300.)

[4] *Schol. ad Apollon. Rhod. Argon.*, II, v. 105. Pausanias. (VIII, c. 22, § 4) s'en réfère à l'autorité de Pisandre. Ce sujet est du reste fréquemment représenté sur les vases peints de la meilleure époque de l'art; les oiseaux y sont figurés avec des becs de grue. (Voy. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, taf. 106, 108, t. II, p. 78.)

[5] Voy. E. Curtius, *Die Ionier*, p. 31. Aristide nous apprend qu'à une époque postérieure, on consacra à Hercule plusieurs temples dédiés auparavant à Thésée (*Orat. V*, t. I, p. 50).

des Amazones [1], Hippolyte, ou comme Diodore de Sicile l'appelle, Ménalippe [2] Thésée, dont le souvenir demeurait attaché à cet exploit, fut sacrifié à la gloire d'Hercule et ne devint plus qu'un de ses compagnons [3]. Il a été parlé plus haut des étables d'Augias que nettoya le héros. C'est une histoire plus moderne qu'on trouve dans Apollodore et Diodore de Sicile, aussi bien que dans Théocrite [4]. Ce qu'on y raconte d'Eurysthée, qui ne voulait point reconnaître comme méritoire ce nouvel exploit d'Hercule, de retour à Mycènes, montre d'ailleurs suffisamment que cette fable était d'une date postérieure.

La victoire sur le taureau de Crète est certainement l'une des plus vieilles entre les légendes qui se rapportent à Hercule, puisque Acusilaüs identifie cet animal au taureau qui porta Europe [5]. Le rôle que Minos joue dans cette histoire, dont les détails ne nous sont fournis d'ailleurs que par des mythographes comparativement modernes, la ressemblance de ce taureau avec celui que Thésée vainquit dans la Tétrapole attique et sacrifia à Apollon Delphinios, est un indice que dans l'Attique ou la Crète la confusion entre les traditions sur les deux héros s'était de bonne heure opérée. L'histoire des cavales de Diomède, roi des Bistones, peuple de la Thrace, reproduit avec des modifications, il est vrai, assez essentielles, l'idée symbolique qui appartient au plus grand nombre des travaux d'Hercule, et notamment à

[1] Diodor. Sicil., IV, 16; cf. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 141.

[2] Diod. Sic., *loc. cit.*, *Schol. Pindar. Nem.*, III, 64; Apollon. Rhod. *Argon.*, II, 966.

[3] Plutarch., *Thes.*, 26.

[4] Theocrit., XXV.

[5] Pausan., I, c. 27, § 9; Hygin., *Fab.*, 30; Servius, *ad Virgil. Æn.*, VIII, 294.

ceux qui le suivent dans l'ordre chronologique. Ici encore le fils d'Alcmène enlève un troupeau (*armentum*) et tue leur gardien. C'est l'idée symbolique qui fait le fond de l'aventure d'Hermès et d'Argus. Elle a, comme je l'ai déjà remarqué plus haut, son point de départ dans les idées védiques. La Thrace, où l'on place Diomède, reproduction altérée de Cacus et de Géryon, est vraisemblablement celle des âges primitifs, c'est-à-dire la contrée d'où étaient venus les Hellènes. On ne saurait, du reste, décider si cette fable est d'une date bien ancienne, car elle ne nous est point rapportée avant Diodore de Sicile et Apollodore[1].

J'ai déjà parlé plus haut de la lutte d'Hercule et de Géryon, dont on s'accordait généralement à faire le dixième des travaux d'Hercule. Cette aventure célèbre, qui avait fourni à Stésichore le sujet d'un poëme tout entier, la *Géryonide*[2], reçut naturellement de l'imagination populaire, et vraisemblablement par des importations phéniciennes, des additions qui contribuèrent à altérer la simplicité du récit primitif. Phérécyde de Syros n'a pas peu contribué à imprimer à cette légende la physionomie sous laquelle elle nous apparaît dans les derniers temps de la mythologie grecque[3]. Le théâtre de la lutte avait beaucoup varié : on la plaçait aussi dans l'île de Rhodes, ou pour mieux dire, on racontait, dans cette île, une histoire qui a évidemment le même fond que le combat avec Géryon[4]. Tout un voyage fut imaginé pour expli-

[1] Diod. Sic., IV, 15; Apollod., II, 5, 8.

[2] Strab., III, p. 221; *Schol. Hesiod. Theogon.*, v. 287; Aristoph., *Acharn.*, 1082.

[3] Voyez ce qui est dit à ce sujet au chapitre XVI.

[4] A Linde, on rappelait le voyage que le héros avait fait dans l'île de Rhodes, par des imprécations et des paroles outrageantes dirigées contre

quer l'expédition d'Hercule contre le géant au triple corps : on l'envoya tour à tour combattre, en Ibérie, à Tartesse, à Gadès [1]. Érythie, cette contrée symbolique du couchant dont elle rappelle par son nom les feux rougeâtres, fut placée d'abord en Épire, alors que ce pays était encore pour les Grecs un des points les plus reculés du monde [2]. Lorsque des colonies de ce peuple vinrent se fixer sur les bords du Pont-Euxin, elles y transportèrent aussi l'aventure merveilleuse [3], et ce n'est que plus tard, lorsqu'on eut appris que l'univers s'étendait par de là le détroit de Gadès, que l'on fit des environs de cette ville le lieu du combat [4]. Cette dernière circonstance n'est donc point un indice, comme le suppose M. de Witte [5], de l'origine phénicienne de cette légende ; elle indique seulement que des traditions phéniciennes s'y étaient associées.

lui, parce que, disait-on, en se rendant au jardin des Hespérides, il avait dételé et dévoré les bœufs d'un paysan de l'île. (Voy. Apollod., II, § 11 ; Conon., *Narrat.*, II, p. 10, edit. Kanne. Cf. Heffter, *Der Goetterdienst auf Rhodus und der Herakles Dienst auf Lindus*, p. 3, sq.)

[1] Voy. J. de Witte, *Hercule et Géryon*, dans les *Nouv. Annal. de l'Institut archéol.*, 1838, p. 107-141, 270-374. Gerhard, *Auserlesene Vasenbilder*, taf. 104, B. 108.

[2] Hecat. ap. Arrian., *Exped. Alex.*, II, 16. Cf. Eustath., *ad Dionys. Perieg.*, 558 ; Pseudo-Aristot., *De mirab.*, 145 ; Scylax Caryand., p. 10, edit. Hudson. On recula même toujours de plus en plus vers le nord de l'Adriatique le pays de Géryon, et c'est ce qui explique comment, plus tard, un oracle de Géryon se trouvait près de Padoue. (Sueton., *Tiber.*, 14, § 4.)

[3] Herodot., IV, 8. Une île du Pont-Euxin nommée *Tricarénia* passait pour avoir été le royaume de Géryon. (Palæphat., *De incred.*, 25 ; Apostol., *Proverb.*, XIX, 64.)

[4] On plaça d'abord en Sicile la patrie du géant à trois corps, et son culte existait à Agyrium, dans cette île, au temps de Diodore (IV, 24). On le fit ensuite régner en Ibérie (Diod. Sic., IV, 17).

[5] Voy. *Étude du mythe de Géryon*, déjà citée.

On ne saurait non plus décider si la coupe (δέπας) sur laquelle Hercule navigue vers l'île d'Érythie et que lui donne Nérée[1], est un trait puisé à l'histoire du dieu tyrien, assimilé par les Grecs à Hercule : car si d'une part se montre là une idée qui convient à un peuple navigateur, de l'autre on rencontre dans les anciennes légendes indiennes des mythes d'une grande ressemblance avec celui-ci. M. d'Eckstein[2] a fait voir que cette coupe pourrait fort bien être celle des libations sur laquelle le génie du feu et de la libation, Agni ou Soma, traverse l'Océan qui sépare le monde lumineux de celui des ténèbres, et dans laquelle il conduit le Soleil.

Ainsi, il est arrivé, pour le lieu du combat d'Hercule contre Géryon, ce qui s'était passé pour celui de la victoire de Persée sur la Gorgone[3], pour la scène de la lutte des géants contre les dieux[4], pour les îles Fortunées[5]; ces diverses contrées fantastiques se sont éloignées chaque jour davantage. A mesure que l'on apprit à mieux connaître la terre, on reconnut de plus en plus l'impossibilité d'y retrouver des localités dont la description était l'œuvre

[1] Athen., XI, p. 470. Æschyl., *Heliad. fragm.*; Agatharch., *Fragm. Peripl. mar. Erythr.*; Pausan., X, c. 17, § 4; Eustath., *ad Dionys. Perieg.*, 559.

[2] *Journ. asiat.*, 1855, t. II, p. 368, 369.

[3] Ce combat fut successivement placé en Cilicie, aux environs de Tarse, aux confins de la Scythie et à Tartesse. (Hesiod., *Theogon.*, 274; Æschyl., *Prom.*, 799; Quint. Smyrn., *Paralip.*, X, 195 et 19.)

[4] Cette lutte a été transportée dans tous les pays sujets aux tremblements de terre : en Lydie, en Phrygie, en Lycie, en Cilicie, au mont Caucase, puis dans la Thrace, l'île de Crète, la Sicile, les champs Phlégréens de la Grande Grèce, les îles Pithécuses. (Voy. J. de Witte, *Études sur le mythe de Géryon*, p. 279.)

[5] Voyez mes articles CIEL et PARADIS, dans l'*Encyclopédie moderne* publiée par M. L. Renier.

de la Fable, et l'on dut alors les repousser dans les nuages d'un vaporeux lointain. Ces contrées fuyaient en quelque sorte comme le mirage devant les pas du voyageur.

La lutte du fils d'Alcmène contre Géryon n'est elle-même qu'un cas particulier de celle que la Fable avait établie entre les dieux et les géants. Géryon est en effet un enfant de la Terre : il a pour père Chrysaor et pour mère Callirrhoé, c'est-à-dire la foudre et la pluie [1]. Voilà donc une personnification toute semblable à ce que sont dans les Védas les Asouras, représentants des vapeurs qui s'élèvent du sol vers le ciel après la pluie d'orage. Antée (Ἀνταῖος), contre lequel Hercule lutte aussi [2], suivant un autre récit, est également un fils de Poséidon et de la Terre. C'est toujours le même symbolisme; et pour que rien ne manque aux analogies, on a placé le théâtre de cette scène célèbre aux extrémités occidentales, en Libye. Enfin, dans d'autres récits, Hercule figure également parmi les dieux qui avaient vaincu les géants [3].

La descente d'Hercule aux enfers, sa lutte victorieuse avec Cerbère, qu'il parvient à enchaîner, est une fable dont la conception première paraît se rattacher aux plus vieilles traditions sur ce héros [4]. Par son sens allégorique, ce mythe convient à une divinité solaire. Le fils d'Alcmène lutte avec Hadès et le perce de ses flèches, comme le fait Indra des Asouras [5]. Mais sans doute que des

[1] Apollodor., II, § 10. Cf. Preller, *Griech., Mythologie*, t. II, p. 142, 143. Voy. plus haut, p. 303.

[2] Pindar., *Isthm.*, IV, § 2; Diod. Sic., IV, 17; Apollod., II, § 11; Hyg., *Fab.* 31.

[3] *Schol. ad. Pind. Nem.*, IV, 43.

[4] *Odyss.*, XI, 623.

[5] *Iliad.*, VIII, 395.

traditions empruntées aux mystères d'Éleusis vinrent fournir au récit primitif des traits nouveaux [1]. L'arrivée dans l'empire des morts d'un personnage aussi redouté qu'Alcide ne pouvait s'offrir à l'imagination que sous les couleurs les plus merveilleuses. Et Homère esquisse déjà une partie de cette scène fantastique. Hermès et Athéné accompagnèrent, selon lui, le héros dans sa descente, et, sans le secours de cette dernière divinité, il eût été enseveli dans les flots du Styx [2]. Son entrée dans le Tartare en frappe d'épouvante tous les habitants, jusqu'à Méléagre et Gorgô [3], absolument comme dans la légende chrétienne, on voit les démons glacés d'effroi à l'arrivée du Christ qui est aussi représenté luttant avec Hadès [4]. Aux portes de l'enfer, le héros thébain rencontre ses amis Thésée et Pirithoüs, assis sur un rocher auquel ils étaient attachés. Il parvient à délivrer le premier, mais au moment où il tente de détacher le second, la terre tremble [5]. Après ce prodige, on voit reparaître le mythe qui sert de base à l'enlèvement des bœufs de Géryon. Le hardi fils d'Alcmène attaque Ménœtes, qui garde les vaches d'Hadès, auquel il vient les enlever, et dans la lutte il brise les côtes du pâtre [6].

La délivrance de Thésée est vraisemblablement dans

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 154.

[2] *Iliad.*, VIII, 361.

Mors refugit illum, victa quæ in regno suo
Semel est.

(Senec., *Hercul. Œt.*, v. 766-767.)

[3] *Odyss.*, XI, 605, 634.

[4] Voy. mes *Recherches sur l'évangile de Nicodème*, dans les *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, nouvelle série, t. X, p. 389, 390.

[5] Panyasis ap. Pausan., X, c. 29, § 4; Plutarch., *Thes.*, 31, 35; Apollod., II, § 12.

[6] Apollod., II, 5, 10 et 12.

ce récit, une addition postérieure, effectuée dans le but de rattacher au grand héros de Thèbes celui de l'Attique dont il prenait peu à peu la place. Quant à cette descente dans le Tartare dont la Laconie avait, disait-on, été le théâtre [1], elle se rattachait à la fable de son apothéose, laquelle sans doute reposait elle-même sur le sens solaire ou naturaliste du personnage. Comme la tradition voulait qu'Hercule eût été reçu après sa mort dans l'Olympe, où il avait épousé Hébé, et que son ombre errât dans les enfers, l'idée qu'Hercule était descendu dans le Tartare naquit naturellement de cette tradition homérique et suggéra le récit de sa lutte contre Cerbère. Dans le curieux passage de l'Odyssée qui nous représente Ulysse s'entretenant aux enfers avec l'ombre d'Hercule, un vers qui porte tout le caractère d'une interpellation rappelle sans autre commentaire les noms de Thésée et de Pirithoüs, glorieux enfants des dieux [2].

La célèbre conquête des pommes d'or du jardin des Hespérides est une vieille légende qui prend sa racine dans Hésiode, et qui a été se développant jusqu'à l'époque de Diodore. Se prêtant singulièrement, comme la légende du combat avec Géryon, aux spéculations astronomiques de l'école alexandrine, elle fut modifiée sous leur influence. Le jardin des Hespérides fut transporté de l'Atlas, montagne des Hyperboréens [3], jusqu'en Afrique, en Libye, en Cyrénaïque, et bientôt jusqu'en Mauritanie et aux îles Canaries [4]. Ces pommes mysté-

[1] On disait qu'Hercule était descendu aux enfers et y était remonté par le promontoire du Ténare. (Pausan., III, c. 25, § 4; Strab., VIII, p. 363. Cf. Euripid., *Hercul. fur.*, 23, 613.)

[2] Homer., *Odyss.*, XI, 603. Cf. Hesiod., *Theogon.*, 950.

[3] Apollod., II, 5, 11. Cf. Diodor., IV, 27.

[4] Voyez à ce sujet Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 150.

rieuses rappellent d'ailleurs le culte de l'Hercule *Mélios* ou *Mélon* dont il a été question plus haut[1], et le sacrifice enfantin qu'offraient à ce dieu les jeunes Béotiens avec leurs pommes[2] rappelle que, par un jeu de mots semblable, certains mythographes ont vu, non sans vraisemblance, dans les pommes (μῆλα) des Hespérides, des brebis d'un troupeau qui serait le pendant des bœufs de Géryon[3]. Il est de fait que la fantaisie et le symbolisme sont si étroitement unis dans cette fable, comme dans la plupart de celles qui se rapportent à Hercule, qu'on ne sait jamais, en les analysant, sur quel terrain on marche. Et il n'y a pas lieu en vérité de s'étonner que Diodore de Sicile trouvât malaisé de démêler leur sens[4].

Les πάρεργα ou travaux complémentaires d'Hercule ont été racontés avec moins de détails et moins de complaisance par les poëtes des âges postérieurs. Dans la catégorie de ceux qui sont entremêlés aux ἆθλοι, se placent les aventures du héros en Scythie[5], l'établissement, aux extrémités de la terre, des colonnes qui prirent son nom[6], ses combats avec les centaures[7], avec Antée[8], etc. Ce qu'il y a de remarquable, c'est que les plus anciennes traditions sur Hercule, par exemple celle qui a trait à son combat contre Cycnus, et qui nous est racontée dans

[1] Voy. Hesychius, s. v° Μήλων, Pollux, I, 1, 31.

[2] Diod. Sic., IV, 26; Servius, *ad Virgil. Æn.*, IV, 484; Strabon., p. 183; Dionys. Hal., *Ant. Rom.*, I, 41.

[3] Voyez l'article HERCULES, dans l'*Encyclopédie classique* de Pauly.

[4] Diodor. Sic., IV, 8.

[5] Herodot., IV, 8.

[6] Pindar., *Nem.*. III, 21; *Schol. ad Olymp.*, III, 79.

[7] Apollod., II, 5, 4; Diod. Sic., IV, 12; Euripid., *Hercul. fur.*, 181, sq.; Sophocl., *Trachin.*, v. 1095.

[8] Pindar., *Isthm.*, IV, 52; Apollod., II, 5, 11; Diodor. Sic., V, 17.

le poëme du *Bouclier d'Hercule* [1], la prise d'Œchalie[2], l'enlèvement de Déjanire [3], le meurtre d'Amyntor [4], celui du roi des Dryopes[5], Laogoras, et du roi des Lapithes, Coronos [6], tous les exploits enfin qui se rapportent à sa patrie originelle ne sont point entrés dans la légende argienne, à laquelle appartient surtout l'idée des travaux (ἆθλοι). Au reste, Hercule ayant fini par devenir le héros des héros, il n'y eut pas d'expédition des temps héroïques à laquelle on ne voulût lui faire prendre part.

La lutte d'Apollon avec Hercule au sujet du trépied de Delphes, reproduite dans d'autres circonstances [7], dénote à la fois une rivalité dans le culte respectif des deux personnages et une tendance à faire d'Hercule un dieu solaire. Ce mythe dont les auteurs nous ont peu entretenus [8], mais que reproduisent assez souvent les monuments figurés [9], paraît se rattacher à la Phocide qui avait été le théâtre de la rivalité des deux cultes. Le trépied est ici

[1] Hesiod., *Scut. Hercul.*, 436. Cf. Apollod., II, 5, 11 ; *Schol. Pindar. Olymp.*, XI, 19.

[2] Cette tradition, à quelques épisodes de laquelle Homère fait déjà des allusions (*Odyss.*, XXI, 11 sq.), reçut sa dernière forme du poëte Créophyle, et est reproduite par Sophocle dans ses *Trachiniennes*, v. 262 et suiv.

[3] Sophocl., *Trachin.*, 8 ; Pausan., III, c. 18, § 9.

[4] Apollod., II, 7, 6. Cf. Diod. Sic., IV, 37.

[5] Apollod., II, 7, 7.

[6] Pindar., *Fragm.*, edit. Boeckh, ap. *Oper.*, II, part. II, p. 638.

[7] Pausan., X, c. 13, § 4. Cf. Herodot., V, 110, 27 ; Passow, *Heracles der Dreifussrauber*, ap. Böttiger, *Archäologie*, I, 125-164.

[8] On ne trouve le récit de ce mythe que dans Apollodore (II, 6, 2). D'autres auteurs y font des allusions ou le rappellent en passant. Cf. Pausan., *loc. cit.*

[9] Voy. Zoega, *Bassirilievi*, tav. 66 ; Passow, *Vermischte Schriften*, p. 237, sq. ; Welcker, *Ant. Denkmal.*, II, p. 298 et suiv., 268 et suiv. ; E. Curtius, *Herakles der Satyr und Dreifussräuber* (Berlin, 1852).

le symbole de la lumière et du soleil, que le dieu et le héros représentent respectivement sous des traits divers[1].

C'est dans Homère que se trouvent les premières traces de l'apothéose d'Hercule[2], à laquelle Hésiode fournit aussi des allusions. Comme on l'a dit, Hébé, c'est-à-dire la Jeunesse éternelle, est devenue son épouse. Son âme (εἴδωλον) erre seule dans le Tartare. Une si mince apothéose n'a pas suffi aux poëtes postérieurs qui ont bientôt enrichi cette partie de la légende. On rattacha la fable d'origine asiatique des amours d'Hercule avec Omphale aux traditions primitives de l'Hercule thessalien, et l'on fit revenir le héros à Trachine pour réunir, conformément à la tradition antique, une armée contre Eurytus qui régnait à Œchalie, et c'est là qu'on plaça la scène de son apothéose.

Cet Eurytus a toute l'apparence d'une personnification du même ordre que Géryon, et son nom offre même quelque analogie avec celui de l'île où habitait le monstre au triple corps[3]. Ce roi est représenté, en effet, comme un favori d'Apollon[4]; il est habile archer, et Hercule lui enlève ses cavales[5], comme il les avait enlevées à Dio-

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 108 et suiv.

[2] Homer., *Odyss.*, XI, 600 et suiv.; Hesiod., *Theogon.*, 949954.

[3] Εὔρυτος. Ce nom rappelle le radical ἐρεύθω. Il est à remarquer que dans Pindare (*Pyth.*, IV, 179), Eurytus est appelé Erytus. Un fait qui vient à l'appui de ce rapprochement, c'est que dans la légende de Géryon, le pâtre qui garde les bœufs de ce géant, se nomme Eurytion (Εὐρυτίων).

[4] Preller, *Griech. Mythol.*, t. II, p. 157.

[5] C'était lui, disait-on, qui avait montré à Hercule à tirer de l'arc (Sophocl., *Trachin.*, 268; Theocrit., *Idyll.*, XXIV, 105; Apollod., II, 4, 9). Suivant la fable racontée par ce dernier mythographe (II, 6, 1), Eurytus avait promis sa fille Iole à celui qui le surpasserait, ainsi que ses fils, au tir de l'arc. Hercule fut vainqueur, mais Eurytus lui re-

mède. On a donc là, selon toute vraisemblance, une autre forme de ce mythe sans cesse reproduit dans la fable d'Hercule, qui se retrouve en Italie dans celle de Cacus[1], et dont j'ai déjà montré plus haut l'origine incontestablement asiatique.

Après avoir tué Eurytus, le fils d'Alcmène ayant abordé au promontoire de Cœnéon, voulut offrir un sacrifice d'actions de grâces à Zeus. Il envoya son jeune compagnon Lichas, chercher à Trachine un vêtement blanc, afin de s'en couvrir pour le sacrifice. Déjanire, qui redoutait l'influence d'Iole, la fille d'Eurytus, sur le cœur de son amant, lui envoya un vêtement teint du philtre que lui avait donné le centaure Nessus. Hercule s'en couvrit sans défiance, et fut consumé par le poison dont il était imprégné. Tel est le récit que nous a conservé

fusa la main de sa fille, dans la crainte qu'il ne tuât ses enfants, comme il avait tué, disait-il, ceux qu'il avait eus de Mégara, la fille du roi de Thèbes, Créon. Iphitus, l'un des fils d'Eurytus, désapprouva le manque de foi de son père, et chercha vainement à lui persuader de tenir sa promesse. C'est alors que Hercule, pour se venger, enleva les cavales du roi d'Œchalie. (Cf. Sophocl., *Trachin.*, 262, sq.; Diodor. Sic., IV, 31.)

[1] Ce Cacus, dont le nom indique, par son origine (Κάκος), une personnification d'un génie méchant, est représenté comme un brigand, fils du dieu du feu, qui habitait le mont Aventin, et cachait dans sa caverne les bœufs qu'il dérobait; afin de n'être point découvert, il prenait soin de fermer cette caverne avec un énorme rocher, et pour qu'on ne fût pas conduit sur les traces des pas de ses bestiaux à l'antre dans lequel ils étaient enfermés, il prenait soin de les entraîner à reculons. Hercule tua ce brigand en se rendant, disait-on, dans le pays de Géryon. (Dionys. Halic., *Ant. Rom.*, I, 39; Ovid., *Fast.*, I, 543; Virgil., *Æn.*, VIII, 195; Juvenal., *Satir.*, V, 125; Tit.-Liv., I, 7). Cette légende est toute semblable à l'une de celles du Rig-Véda (trad. Langlois, t. I, p. 249), et c'est là une circonstance qui nous démontre l'origine indo-européenne de cette fable, reproduite dans des mythes si divers et dans des contrées si éloignées les unes des autres.

Sophocle dans ses *Trachiniennes ;* ce récit est en partie emprunté aux traditions de la Thessalie et de la Béotie, car Eschyle nous apprend [1] qu'on voyait au promontoire de Cœnéon le tombeau de l'infortuné Lichas que, dans le délire de la douleur, Hercule, au dire de Sophocle [2], lança dans les flots.

Ce philtre dont la robe de Nessus était empreinte, ces flèches empoisonnées que le héros a remises en mourant à Pœas, et dont doit hériter son fils Philoctète [3], tout cela rappelle les habitudes sauvages et les secrets magiques de la Thessalie. Mais on reconnaît aussi là le même symbolisme qui a suggéré l'idée des flèches d'Apollon lançant la contagion et la mort. Hercule et le fils de Latone sont tous deux la personnification de l'action qui tue et purifie à la fois, opposition qui se retrouve dans le mythe de l'hydre de Lerne et celui des étables d'Augias.

En reproduisant les traits d'Hercule, l'art a adopté le type créé par Pisandre, mais embelli et idéalisé. Hercule est le modèle de l'athlète, de l'homme fort et vigoureux, plus que du héros intelligent. C'est ainsi que nous le représentent la statue de Glycon et la figure admirable de l'Hercule Farnèse, imitée sans doute de celle dont la conception était due à Lysippe. Le philosophe Hiéronyme nous rapporte qu'Hercule était petit, avait les cheveux hérissés [4]. Dicéarque lui donne des formes carrées, des muscles fortement accentués, le teint noir, le nez aquilin,

[1] Æschyl. ap. Strabon., X, p. 447.

[2] Sophocl., *Trach.*, 779. La forme d'un rocher paraît avoir donné lieu à cette légende. Cf. Ovid., *Metam.*, IX, 226; Meineke, *Vindic. Strabon.*, p. 167.

[3] Apollod., II, 7, 7; Diod. Sic., IV, 38; Sophocl., *Philoct.*. 802.

[4] Clem. Alex., *Cohort. ad Gent.*, p. 26, edit. Potter.

les yeux gris, les cheveux, au contraire, longs et plats. Ces portraits de fantaisie d'un être qui n'était dans le principe qu'une simple personnification physique, sont en quelque sorte le dernier terme auquel l'anthropomorphisme hellénique pouvait arriver. Les idées abstraites contenues dans la figure mythologique d'Hercule s'étaient faites complétement chair, et le vulgaire s'imagina que cette abstraction humanisée avait habité sur la terre et s'était vouée au salut de l'humanité. Hercule devint le type, le modèle que se proposèrent tous ceux qui mettaient leur gloire à accomplir de difficiles travaux, et qui prétendaient vaincre la faiblesse de notre humaine nature. Plusieurs souverains se placèrent sous sa protection et aspirèrent à l'imiter[1]. Les sophistes employaient leur éloquence à composer des discours en son honneur[2], et on l'invoqua dans toute la Grèce comme un puissant patron, comme le héros victorieux par excellence (Καλλίνικος)[3], celui qui avait exécuté tous les travaux auxquels la Grèce devait sa fertilité et sa salubrité[4].

Hercule fut le dieu sauveur (Σωτήρ)[5], le dieu dont l'homme devait avant tout attendre aide, sympathie et protection. De là ses surnoms d'Ἀλεξίκακος, Παραστάτης[6].

[1] Par exemple, Alexandre le Grand, Commode.

[2] Platon. *Conviv.*, § 5, p. 16, edit., Bekker; Plutarch., *Apophthegm. regum I. Antalcid.*, p. 763, edit. Wyttenb.

[3] *Schol. Pindar. Ol.*, IX, 1; Hesychius, s. h. v.

[4] C'est ainsi qu'on attribue à Hercule le desséchement de la vallée de Tempé. (Diod. Sic., IV, 18.)

[5] Voyez les inscriptions des monnaies de Thasos, dans Mionnet, *Méd. antiq.*, t. I, n° 30, p. 435. C'est, comme on l'a vu, ce caractère de dieu sauveur, de dieu de la santé, qui fit consacrer à Hercule les sources thermales. (Athen., XII, p. 512.)

[6] Pausan., V, c. 8, § 1, c. 14, § 5; VI, c. 23, § 6; Tzetzes, *ad Lycophr.*, 34.

On rapporta à son invocation tous les biens que le ciel envoie aux hommes, les grains inespérés (κερδῷος). Mais en même temps, la fantaisie populaire grossissant la légende de mille aventures bouffonnes, le représenta comme un être gigantesque et monstrueux, comme une sorte de Gargantua d'une force incroyable, d'un appétit vorace[1], rude buveur[2], et qui ne connaissait pas de borne à ses désirs.

Hercule devint une sorte de chevalier errant, de redresseur des torts, qui tantôt tue Erginos, l'ennemi de Thèbes, sa patrie, après avoir coupé les oreilles et le nez au héraut[3] que le monarque orchoménien avait envoyé réclamer son tribut[4], tantôt délivre du féroce Busiris[5] les voyageurs qui fréquentaient les côtes d'Égypte.

J'ai dit, en parlant des idées religieuses qui ressortent des poëmes d'Homère et d'Hésiode, que les héros étaient les princes ou les chefs des âges chantés par l'Iliade ou l'Odyssée, auxquels leurs hauts faits et leurs vertus avaient mérité l'immortalité. Homère, qui ne parle que

[1] Plutarch., *Parall. græc. et rom.*, § 7. Voyez le mémoire de M. F. Bourquelot, sur Gargantua, dans les *Mémoires de la Société royale des antiquaires de France*, nouvelle série, t. VII, p. 418.

[2] Βουφάγος, βουθοίνας, ἀδηφάγος (Pausan., V, c. 5, § 4; Athen., X, p. 411, c. 6; Ælian., *Hist. var.*, I, 24); παμφάγος, πολυφάγος (Orph., *Hymn.*, XI, 6).

[3] Φιλοπότης (Macrob., *Sat.*, V, 21; Spanhem., *ad Callimach.*, *Hymn in Dian.*, 148).

[4] Ce tribu se composait de cent bœufs que les Thébains envoyaient tous les ans à Erginos, en vertu d'un traité conclu avec ce monarque après leur défaite. Cette aventure valut à Hercule le surnom de ῥινοκολούστης (Strab., IX, p. 414; Apollod., II, 4, 11; cf. *Schol. Pindar. Olymp.*, XIV, 2).

[5] Apollod., II, 1, 5; Herodot., II, 45; *Schol. Apollon. Rhod.*, IV, 1396; Plutarch., *De Alexand. fortun.*, § 11, p. 399; *Parall. græc. et rom.*, § 38, p. 298; Macrob., *Saturn.*, VI, 7; Aulu-Gell., II, 6.

de leurs actions ici-bas, énonce simplement leur nom de héros, qu'il applique parfois même à des guerriers d'une condition plus modeste [1], et qu'il prend à peu près comme épithète d'*hommes armés de boucliers* [2]. Hésiode les transporte ensuite aux extrémités de l'univers, dans des îles où ils coulent une existence fortunée.

Ce caractère divin que valut aux guerriers des temps primitifs de la Grèce le mythe raconté par l'auteur des *Travaux et les Jours*, fit des héros une véritable classe de demi-dieux (ἡμίθεοι), comme ce poëte [3] les appelle déjà; et en effet, les légendes, dont un grand nombre de ces héros étaient l'objet, racontant qu'ils avaient dû le jour à des divinités éprises des charmes de quelques mortels, comme cela arriva pour Hercule et pour Achille, pour Enée et pour Jasion, il était naturel de supposer qu'ils conservaient sous leur enveloppe humaine une partie de l'essence divine. Plus tard même on assimila complétement les héros aux demi-dieux [4].

Simonide, dans un des fragments que nous avons conservés de lui [5], dit que les héros sont des demi-dieux, parce qu'ils ont les dieux pour pères. Ce mélange de divinité et d'humanité dans l'homme s'offrait d'autant plus naturellement à l'esprit des anciens, qu'ils se représentaient les dieux eux-mêmes sous une forme humaine, et croyaient qu'ils se mêlaient souvent à nous, simulaient nos

[1] Cf. *Odyss.*, II, 15 ; IV, 313 ; VIII, 483 ; XVIII, 322. *Iliad.*, II, 110 ; XIX, 78 (Ἥρωες Δαναοί).

[2] Ἄνδρες ἀσπισταί. (Voy. *On the Homeric use of the word* Ἥρως, dans le *Philological Museum*, t. II, p. 81).

[3] *Oper. et Dies*, I, 131 et sq.

[4] Οὐκ οἶσθα ὅτι ἡμίθεοι οἱ ἥρωες. (Platon. *Cratyl.*, 533, p. 227, edit. Bekker.)

[5] Simonid., *Fragm.*, ap. Gaisford, *Poet. minor. græc.*, t. I, p. 353.

dehors, pour inspecter nos actes[1]. Les héros occupaient donc une place intermédiaire entre les hommes et les dieux, et tel est le rang que leur assigne Pindare dans la hiérarchie des êtres[2]. Quelquefois même le haut rang que l'on attribuait à certains héros en faisait de véritables dieux. C'est ce qui advint notamment pour Hercule[3]. Le peuple s'imaginait que les personnages qui avaient été, de la part des immortels, l'objet d'une prédilection toute particulière et qui s'étaient vus comblés de leurs dons, avaient été enlevés au ciel en chair et en os, et cette ascension constituait, à proprement parler, ce que les anciens appelaient l'apothéose. C'est ce que rappelle le fait raconté par Pausanias à propos de Cléomédès d'Astypalée. Cet athlète voulant se soustraire à l'irritation du peuple qu'il avait provoquée, en faisant écrouler le toit d'une école où étaient réunis soixante enfants, se réfugia dans le temple d'Athéné. Il alla se cacher dans un coffre; mais par un miracle incompréhensible, lorsqu'on ouvrit le coffre, Cléomédès ne s'y trouva plus. Aussi la pythie, se fondant sur la croyance populaire, ordonna-

[1] Καί τε θεοί ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσιν
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας,
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

(*Odyss.*, XVII, v. 485-487.)

Ce qui rappelle ces paroles qu'Ovide place dans la bouche de Jupiter :

Contigerat nostras infamia temporis aures :
Quam cupiens falsam, summo delabor Olympo,
Et Deus humana lustro sub imagine terras.

(*Metamorph.*, I, 211-213.)

[2] *Olymp.*, VI, 1 et suiv. (Voy. A. de Jonghe, *Pindarica*, Utrecht, 1845.) Voilà pourquoi Pausanias (II, c. 5, § 1) dit, en parlant de Polydamas, que c'était le plus grand de tous les hommes, si l'on en excepte ceux que l'on nomme héros.

[3] Voy. Pausan., II, c. 10, § 1.

t-elle qu'on honorât Cléomédès comme le dernier des héros [1].

Le culte des héros ne se distingua de celui des dieux que par le degré d'importance et de solennité apporté aux rites. Et encore dans la pratique, la différence finit-elle par s'effacer; car si la dévotion qu'il inspirait à quelque pieux Hellène était vive et confiante, le héros finissait par égaler à ses yeux les dieux, par l'emporter même sur eux. Les païens n'opéraient en effet pas avec autant de soin que l'ont fait les théologiens chrétiens, la distinction des cultes de *dulie* et de *latrie*.

Cette prédominance graduelle du culte des héros exerça une grande influence sur la manière dont on se représentait la divinité. A mesure que la distinction entre les hommes qui avaient obtenu une glorieuse immortalité et les dieux s'effaçait, parce qu'on tendait à se figurer de plus en plus ceux-ci comme des hommes déifiés, la conception naturaliste fit graduellement place à une idée théiste. On conçut davantage les dieux comme existant en dehors de la nature, de l'univers, comme distincts des agents physiques, comme n'en étant que les régents, les ordonnateurs et pouvant même cesser, par instants, de veiller à leur jeu régulier et continu, pour se mêler à nos actes et s'occuper de nos besoins et de nos misères. Ce que M. Nægelsbach [2] appelle judicieusement la *conception pandémonistique* de l'univers s'affaiblit sensiblement, et une notion plus spiritualiste la remplaça. Dieux, démons, héros, ne finirent par être que des esprits répandus dans

[1] Pausan., VI, c. 9, § 3. Cf. Plutarch., *Romulus*, § 28, p. 140, edit. Reiske.

[2] *Die Nachhomerische Theologie*, p. 96, 97. Consultez, pour plus de développements, ce qui est dit dans cet excellent ouvrage.

l'univers, pouvant encore prendre des formes humaines, ayant nos vertus et nos passions, mais ne se confondant plus, comme aux premiers temps, avec la nature inanimée et matérielle. Cela tenait à ce que la nature devenait aux yeux du Grec plus éclairé, de plus en plus physique, s'il est permis de parler ainsi, et que l'imagination ne prêtait plus à l'air, à la terre, au feu, à l'eau, aux astres, aux météores, une personnalité et une volonté qui avaient été l'origine de la divinisation de ces phénomènes et de ces éléments. L'esprit se dégageait graduellement de la matière, de même que dans l'ordre moral la philosophie dégagea par degrés les facultés et les attributs divins de conceptions auxquelles se mêlaient intimement celles des propriétés physiques que les dieux avaient dans le principe représentées.

Le culte des héros prit de jour en jour, en Grèce, de plus grandes proportions. Leurs légendes se grossirent sans cesse de nouvelles fictions qui en popularisaient davantage le nom. L'éloquence, en s'exerçant à les louer, contribuait à agrandir le merveilleux de leur histoire [1]. Le fondateur réel ou supposé de chaque ville y fut adoré comme un héros protecteur ou éponyme. C'est ainsi que les dix tribus d'Athènes, établies depuis la réforme politique de Clisthènes [2], rendaient un culte aux antiques héros athéniens dont elles portaient les noms [3]. Ces noms

[1] Un des exercices des sophistes consistait à composer de grands discours à la louange d'Hercule et des autres demi-dieux. (Platon, *Conviv.*, § 5, p. 16, edit. Bekker.)

[2] Herodot., V, 69.

[3] Voyez, sur le culte des tribus et des dèmes de l'Attique, Thucydid., II, 15; Pausan., I, c. 5, § 2; Tit.-Liv., XXXI, 50; Boeckh., *Corp. inscr. græc.* t. II, n° 3064, p. 650; W.-M. Leake, *The demi of Attica*, t. I, p. 491.

étaient : *Érechthée*, *Égée*, *Pandion*, *Léôs*, *Acamas*, *Œneos*, *Cécrops*, *Hippothoon*, *Ajax*, *Antiochus*. Plus tard, sur un ordre de l'oracle de Delphes, les Athéniens sacrifièrent à d'autres héros qu'ils associèrent à leurs grands dieux [1]. Thèbes avait de même ses héros dont plusieurs passaient pour fils d'Œdipe [2]. De la Grèce, l'adoration des héros s'étendit dans l'Archipel, dans l'Asie Mineure, dans la Grande Grèce et dans toutes les contrées où la race hellénique avait répandu son culte et ses idées. Ténédos reconnaissait pour son héros fondateur Ténès [3]. Thasos honorait Théagènes, qui, à raison de sa force extraordinaire, passait pour fils d'Hercule [4]; Tégée [5], Pergame, Cyzique, Temnos, Tmolos, Docimia en Phrygie, Tomes, sur les bords du Pont-Euxin [6], Ænea en Macédoine [7], reconnaissaient des héros fondateurs qu'elles vénéraient comme leurs patrons. Il en était de même chez les Cythnéens, qui adoraient Ménédème [8]; chez les Téniens,

[1] Ces héros étaient Androcratès, Leucon, Pisandre, Damocratès, Hypsion, Actéon et Polyide. (Voy. Plutarch., *Aristid* . 11, p. 505, ed. Reisk.)

[2] Pausanias, IX, c. 18, § 3. L'auteur grec nous dit que lorsque les Thébains sacrifiaient aux héros fils d'Œdipe, la flamme et la fumée se séparaient en deux sur l'autel.

[3] Plutarch., *Quæst. græc.*, § 28. Plutarque rapporte, d'après une anecdote qui n'a pas le caractère d'une bien grande antiquité, qu'il était défendu aux joueurs de flûte d'entrer dans le temple de ce héros, où il était également interdit de prononcer le nom d'Achille. (Cicer., *De natur. deor.*, III, 15.)

[4] Pausan., VI, c. 11, § 2. Cf. Cavedoni, *Spicilegio numismatico*, p. 112.

[5] Tégéatès, fils de Lycaon; Pausan., VIII, c. 3, § 1, c. 48, § 4.

[6] Voyez les médailles de ces différentes villes, où est représentée la figure de leurs héros éponymes, dans Rasche, *Lexic. rei numar.*, t. II, part. II, p. 255.

[7] Tit.-Liv., XL, 4. Les habitants de cette ville offraient annuellement un sacrifice à Enée, qui était regardé comme son fondateur.

[8] Clem. Alex., *Cohort. ad Gentes*, p. 35, edit. Potter.

qui vénéraient Callistagoras; chez les Déliens et les Laconiens, dont Anios et Astrabacos [1] étaient les héros respectifs. Protésilas était le héros d'Éléonte, en Chersonnèse [2]. Sybaris, ville des Locriens, honorait pour héros éponyme Sybaris [3], et Alabanda rendait un culte fervent à Alabandos [4].

Il y avait des héros qui étaient invoqués comme la divinité protectrice de toute une contrée. Dans une grande partie de la Laconie, on rendait un culte à Lycurgue [5]. Parfois, lorsque deux peuples contractaient une alliance, ils associaient à l'adoration de leurs héros nationaux ceux de leurs alliés. C'est ce que nous montre Pausanias, quand il nous dit que les Éléens, non contents d'offrir des libations aux héros de l'Élide et à leurs épouses, en offraient encore aux héros des Étoliens, leurs alliés [6]. La célébrité de certains héros s'étant étendue dans toute la Grèce, leur culte existait à la fois chez divers peuples. Lors de la guerre médique, les Grecs qui allaient combattre contre Xerxès, invoquèrent solennellement pour obtenir la victoire les Éacides, Télamon et Ajax, et leur adressèrent des prières [7]. Achille, l'un des héros les plus populaires de la Grèce, était adoré en beaucoup de lieux. Il avait notamment un autel à Olympie. Au commencement de la solennité des jeux, le soir d'un certain jour, les

[1] Clem. Alex., *ibid.*

[2] Pausan., I, c. 34, § 2.

[3] Antonin. Liber., *Metam.*, c. VIII.

[4] Cicer., *De natur. deor.*, III, 15, 19.

[5] Pausan., III, c. 16, § 5. Au temps de Plutarque, Lycurgue avait encore un temple à Lacédémone, où on lui sacrifiait tous les ans. (Plutarch., *Lycurg.*, § 31, p. 233, edit. Reiske.)

[6] Pausan., V, c. 15, § 7.

[7] Herodot., VIII, 64.

femmes éléennes accomplissaient différentes cérémonies en son honneur et pleuraient sa mort en se frappant la poitrine[1]. Dans l'île d'Astypalée, Achille était également honoré comme un dieu[2]. La tradition qui rapportait que le fils de Pélée était allé après sa mort habiter dans une des îles du Pont-Euxin, lui valut un culte spécial de la part des Grecs qui s'établirent dans cette partie du monde ancien[3]. Ainsi que cela était arrivé pour les Dioscures, Achille fut invoqué comme un génie protecteur des mers.

A une époque postérieure, ce fut généralement l'oracle de Delphes qui prononça sur la canonisation des héros. Lorsqu'une circonstance extraordinaire, un prodige s'était attaché au nom ou à l'image d'un personnage, la pythie consultée décidait qu'on devait lui sacrifier comme à un dieu. J'ai dit plus haut que c'est ainsi que cela se passa pour Cléomédès d'Astypalée. C'est ce qui advint aussi pour l'athlète Euthyme, auquel on sacrifia non-seulement après sa mort, mais encore de son vivant. Cet athlète avait deux statues en son honneur, l'une à Locres, en Italie, sa patrie, et l'autre à Olympie. L'oracle, consulté sur cette circonstance que les deux statues avaient été frappées de la foudre le même jour, ordonna qu'on sacrifiât à Euthyme comme à une divinité[4].

Une foule d'hommes célèbres, de poëtes, de philosophes, finirent par obtenir de la croyance populaire l'honneur d'être comptés parmi les héros. C'est ainsi que Bias

[1] Pausan., VI, c. 24, § 1.

[2] Cicer., *De nat. deor.*, lib. III, c. 18.

[3] Voy. Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. I, p. 542, n° 989; t. II, n°s 2076, 2077, 2080, 2081. Cf. sur le culte d'Achille, Maxim. Tyr., *Dissert.*, XV.

[4] Pausan. VI, c. 6, § 2. Plin., *Hist. nat.*, VII, 48.

de Priène eut un temple dans sa ville natale, où on lui rendait un culte [1], qu'Antigone fut honoré de sacrifices [2] par Aratus. Lors de la décadence du polythéisme grec, l'abus de l'apothéose finit par en dénaturer complétement le caractère.

La dévotion aux héros se montrait parfois plus fervente que celle que les dieux inspiraient, et la superstition populaire s'effarouchait de la moindre atteinte portée au culte de ces demi-dieux. Comme on voyait en eux d'anciens rois du pays, le patriotisme local venait se joindre à la piété pour en maintenir l'éclat. L'anecdote que rapporte sur Clisthènes Hérodote [3], relativement au culte du héros Adraste, nous en fournit une preuve curieuse. Clisthènes, tyran de Sicyone, voyait, dans le culte que ses sujets rendaient à ce héros, un danger pour le succès de sa guerre contre Argos, d'où Adraste passait pour originaire, et afin de se débarrasser de cette dévotion incommode, il fut obligé de recourir à une ruse. Il avait consulté la pythie, dans l'espoir qu'elle l'autoriserait à déposséder de son sanctuaire dans Sicyone le héros, fils de Tanaüs. Mais la prêtresse avait répondu qu'Adraste était roi des Sicyoniens, et que lui n'était qu'un brigand. Il imagina alors de combattre une dévotion par une dévotion rivale, et d'opposer à Adraste un autre héros, Ménalippe, que la tradition représentait comme en ayant été le plus grand ennemi. Clisthènes fit en conséquence élever une chapelle à ce héros, dont il avait été chercher le culte à Thèbes, et institua en son honneur les fêtes et les

[1] Diogen. Laert., lib. I, p. 61.
[2] Plutarch., *Cleomen.*, § 16, p. 61, edit. Reiske.
[3] Herodot., V, 67.

sacrifices qui avaient lieu auparavant en mémoire du fils de Tanaüs.

Ainsi cette rivalité que l'on retrouve, au moyen âge, entre des villes pour leurs saints, leurs patrons, s'était déjà produite longtemps auparavant entre les cités grecques pour leurs héros nationaux et éponymes.

Les héros étaient supposés accompagner les peuples qu'ils protégeaient. Lorsqu'on bâtissait une nouvelle ville, ceux qui s'y établissaient, offraient des sacrifices à leurs héros, en les invitant à venir demeurer avec eux dans leurs nouvelles habitations [1].

Cette croyance n'était au fond qu'une forme de l'adoration des âmes des ancêtres, croyance qui, comme on l'a vu, au chapitre II, remontait aux origines mêmes du polythéisme grec. Les héros n'étaient en effet que les âmes des personnages qui s'étaient illustrés par leurs vertus, et auxquelles on supposait dans l'autre vie les mêmes qualités qu'ils avaient déployées ici-bas. C'est ce qui explique comment peu à peu l'épithète de héros fut étendue à tous les morts. Ceux-ci furent invoqués comme de véritables dieux (θεοὶ ἥρωες) [2]. L'âme, dégagée des liens du corps, s'envolait vers les cieux et y allait jouir d'une vie immortelle et incorruptible : ce qui l'assimilait naturellement aux dieux dont ce genre de vie formait le privilége. « Que si, après avoir laissé ton corps, tu parviens vers le libre champ de l'éther, dit Phocylide, tu cesseras d'être mortel ; tu seras un dieu immortel et in-

[1] Aussi Pausanias (I, c. 34, § 2) dit-il qu'on avait consacré certaines villes à des héros. Quand Épaminondas rebâtit Messène, la population, ramenée dans sa patrie, invoqua les héros pour qu'ils revinssent dans les murs qu'ils avaient désertés. (Pausan., IV, c. 27, § 4.)

[2] Vo Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n° 3722, p. 756.

corruptible[1]. » Et plus loin le même gnomique s'écrie : « Qu'après que nous aurons laissé notre dépouille ici-bas, nous serons dieux, car des âmes incorruptibles habitent en nous[2]. » De nombreuses inscriptions funéraires font foi de cette croyance qui substituait aux fables de l'Élysée une immortalité plus noble et plus intellectuelle[3]. On sait que ce culte des morts s'est conservé jusque par delà le paganisme, et que des traces en subsistent encore chez nous[4].

Les Grecs, comme le font les populations sauvages, redoutaient plus le ressentiment des héros, qu'ils ne désiraient leur protection. Un accident avait-il lieu, une épidémie venait-elle à éclater, une catastrophe quelconque consternait-elle les habitants d'un canton, on attribuait ces événements malheureux à quelque héros dont on cherchait aussitôt à découvrir le nom, afin de conjurer sa colère[5]. Les Caphyens, par exemple, ayant tué

[1] Ἢν δ'ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ ἐλεύθερον ἔλθῃς
Ἔσσεαι ἀθάνατος θέος ἄμβροτος οὐκ ἔτι θνητός.
(Phocylid., *Sent.*, edit. Sylb., p. 97.)

[2] . . . . Ὀπίσω καὶ θεοὶ τελέθονται
Ψυχαὶ γὰρ μιμνοῦσιν ἀκήριοι ἐν φθιμένοισι.
(Phocylid., *Sent.*, edit. Sylb., p. 105.)

[3] Voyez, par exemple, la belle inscription funéraire donnée dans Boeckh, t. II, n° 3898.

[4] L'existence de la chapelle des *saints morts*, dans des cimetières et des églises, est un souvenir de l'adoration des âmes.

[5] Porphyre, parlant de ces héros d'après la croyance populaire, dit : « Ils ont leur culte ; il y en a plusieurs qui n'ont point de nom, et que l'on honore d'un culte assez obscur, dans quelque ville ou quelque bourgade... L'opinion commune est que si nous n'avions aucune attention pour eux, et que nous négligeassions leur culte, ils en seraient indignés et nous feraient du mal, et qu'au contraire ils nous font du bien lorsque nous tâchons de nous les rendre favorables par des prières, des sacrifices et d'autres rites. » (*De abstinent.*, II, 37.) Voyez ce que Pausanias rapporte du héros de Témesse, vaincu par Euthymos (Pausan., VI, c. 6, § 3), et ce qu'il dit de Merméros et de Phérès (II, c. 3, § 6).

à coups de pierres des enfants qui avaient fait une offense à la statue d'Artémis Condyléatis, et après cet événement les femmes du pays ayant été attaquées d'une maladie qui les faisait accoucher d'enfants morts, on vit là l'effet de la colère des héros ou âmes de ces enfants. La pythie fut consultée; elle ordonna de rendre la sépulture et d'offrir des sacrifices funèbres annuels à ces enfants tués injustement [1]. Stésichore, dans un de ses écrits, avait eu l'imprudence de mal parler d'Hélène; il perdit tout à coup la vue; mais instruit par les Muses des causes de sa disgrâce, il rétracta dans un autre poëme ce qu'il avait dit, et Hélène, pour l'en récompenser, lui rendit aussitôt la lumière [2]. Ces idées expliquent pourquoi on invoquait les héros comme les divinités qui détournent les maux [3].

Les héros, ainsi que le faisaient les saints, dans la croyance du moyen âge, intercédaient aussi auprès des dieux plus puissants qu'eux. En voici la preuve. La Grèce ayant éprouvé une grande sécheresse, au temps d'Éaque, et le mal étant arrivé à son comble, les chefs des villes supplièrent ce héros d'intercéder auprès des dieux, afin d'obtenir la cessation de cette calamité. Éaque se rendit à leur demande, et ses prières ayant été exaucées, un temple fut élevé à Égine en son honneur, au nom de tous les peuples de la Grèce, dans le lieu même où il avait présenté aux immortels les supplications des hommes [4].

[1] Pausan., VIII, c. 13.

[2] Isocrat., *Laudat. Helenæ*, c. 64, p. 140, edit. Baiter.

[3] L'auteur du *Traité des songes*, attribué à Hippocrate (ap. *Œuvr.*, t. VI, trad. Littré, p. 652), dit que, pour les signes contraires que l'on voit en songe, il faut prier les dieux qui détournent (ἀποτροπαίοισι), la Terre (Γῇ) et les héros. (*De diaet.*, IV, § 39.)

[4] Isocrat., *Evagor.*, c. 13, c. 14, p. 122, edit. Baiter.

Certains héros jouissaient aussi, comme les saints, d'une vertu particulière. Tel était, par exemple, le héros Myiagros (Μυίαγρος), que les habitants de Hérée, en Arcadie, invoquaient contre les mouches [1].

L'imagination populaire se représentait les héros sous une forme tout humaine, mais avec des proportions beaucoup plus fortes que les nôtres. On montrait les colossales empreintes qu'Hercule et Persée avaient, disait-on, laissées de leurs pas [2], des ossements prodigieux que l'on supposait être ceux d'Oreste [3]. C'était encore là, comme on voit, la conception homérique. Les anciens ne se sont pas clairement prononcés sur l'emplacement du lieu où se rendaient les âmes de ces héros. Ils semblent avoir supposé qu'elles habitaient dans le ciel, mais qu'elles revenaient de temps à autre sur la terre pour châtier les hommes, les assister ou manifester leur puissance; croyance qui est au reste celle qui s'attacha au moyen âge à une foule de personnages, à Artus, à Charlemagne, à Frédéric Barberousse et à des seigneurs qui avaient laissé dans leur canton un certain renom [4].

Les héros se confondaient le plus souvent avec les démons, car la démarcation entre ces deux ordres de divinités n'était pas nettement tranchée. Le nom de démon (δαίμων), s'appliquant originairement à tout être divin [5], était entendu dans un sens plus restreint des divinités

[1] Pausan., VIII, c. 26, § 4.

[2] Herodot., I, 68. Cf. Pausan., III, c. 3, § 6.

[3] Pausan., VI, c. 2. Cf. ce qui est dit au chapitre VIII des *Reliques des héros*.

[4] Voyez les nombreuses légendes sur les apparitions de ces héros dans les *Sagen und Maehrchen*, publiés par J. et W. Grimm, et en général tous les recueils de *Sagen* allemands. On retrouve en Irlande, comme dans les pays celtiques, des traditions toutes semblables. (Voy. les ouvrages de Keightley et Crofton Croker.)

[5] Voy. p. 389. Il y avait cependant, comme le remarque M. Gerhard

secondaires, quelles qu'elles fussent. De la sorte les héros se trouvèrent englobés dans la catégorie des démons. Aussi, à une époque postérieure, l'épithète de δαίμων fut-elle employée indifféremment, et même de préférence, pour celle de héros (ἥρως), car les morts se trouvant désignés sous l'acception générique de *héros*, on distinguait mieux par l'épithète de *démons* ceux qui avaient été élevés à la condition de demi-dieux [1]. Les Grecs n'avaient au reste, sur la nature de ces démons, que des notions imparfaites, et ils ne s'expliquaient pas leur génération [2].

Comme les morts étaient supposés habiter sous terre, les héros ou démons se trouvèrent confondus en une même classe d'êtres que l'on appela *dieux infernaux* ou *chthoniens* (θεοὶ χθόνιοι). Ce furent ces dieux qu'on invoqua comme spécialement attachés à la protection du pays. Ils constituaient les divinités topiques par excellence (θεοὶ ἐπιχωρίοι, ἐντόπιοι, ἐγχώριοι. Malgré cela, la confusion des démons et des héros ne fut pas constante. Lorsque le nom de démon n'était appliqué qu'aux divinités infernales (δαίμονες χθόνιοι ou καταχθόνιοι), on en distinguait les héros. De là la division tripartite des êtres divins que fournissent les *Vers dorés* de Pythagore (v. 1 et 59): les *dieux immortels*, les *héros* et les *démons infernaux*. Ce qui venait encore hâter la confusion des héros et des démons, c'est qu'en une foule de cas, les anciens

(*Acad. de Berlin*, ann. 1852, p. 252), une différence de sens assez nette entre les mots θεός et δαίμων. Le démon était le principe fatal et divin, conçu comme distinct de la divinité, un pouvoir regardé tour à tour comme ami ou ennemi; voilà pourquoi le mot δαίμων a parfois, dans Homère, le sens de *fatum*. Cf. *Iliad.*, VIII, et les passages cités par M. Gerhard.

[1] Voy. Platon. *Cratyl.*, § 33, p. 227, edit. Bekker. Pausanias désigne sous le nom de *démon* (δαίμων) le héros de Temesse, qu'on apaisa en lui offrant des victimes humaines (VI, c. 6, § 3).

[2] Voy. Platon. *Tim.*, §§ 15, 16, edit. Bekker, . VII, p. 277.

ignoraient quelle était la véritable nature des divinités dont ils croyaient reconnaître en certains lieux la présence; aussi, dans la crainte d'offenser ces êtres surnaturels en ne leur accordant pas un culte nominal, leur élevaient-ils des autels comme à des *dieux inconnus*. C'est ce qui eut lieu à Athènes et à Olympie [1].

A l'époque qui s'étend depuis Hésiode jusqu'au siècle de Périclès, le système démonologique [2] des Grecs n'avait pas encore pris assez de développement, pour qu'on eût imaginé cette hiérarchie de démons qu'on rencontre au temps des néoplatoniciens, et que nous fournit Plutarque [3]. Ce n'est guère que chez les philosophes qu'on peut en entrevoir les premiers indices. Ils étendirent çà et là quelques-unes des idées que l'on rencontre chez les poëtes. C'est ainsi que Pindare attribue déjà à chaque personne un démon ou génie protecteur [4], qu'il nous parle de démons qui président à la naissance des hommes[5]. Dans une foule de légendes, les démons revêtent le caractère de *dieux inférieurs* (δεύτεροι θεοί)[6], qui leur fut complétement acquis dans la théologie néoplatonicienne.

[1] Pausan., I, c. 1, § 4; V, c. 14, § 6.

[2] Voyez F. A. Ukert, *Ueber Daemonen, Heroen und Genien*, dans les *Mémoires de l'Académie des sciences de Saxe*, t. II, p. 139-219, et Ed. Gerhard, *Uber Wesen, Verwandschaft und Ursprung der Daemonen und Genien*. Berlin, 1852, p. 237, sv.

[3] Plutarch., *De Is. et Osir.*, §§ 25, 26, p. 478, sq. edit. Wyttenb. Cf. Athenagor., *Legat.*, c. 21; Clem. Alex., *Stromat.*, V, p. 726.

[4] Pindar., *Pyth.*, III, 109. Cf. Platon. *Conviv.*, § 28, p. 72, edit. Bekker, *Phædon.*, § 143, p. 389. Cf. Ukert, *Mém. cit.*, p. 156, sq. Gerhard, *Mém. cit.*, p. 259.

[5] Εἰ δὲ γενέθλιος ἕρποι (*Olymp.*, XIII, 105). Cf. Hesychius, v° Ἀμφίδρομος.

[6] Maxim. Tyr., XIV, 4, p. 254, edit. Reiske; Platon. *Leg.*, VIII, 4 et sv. p. 360, edit. Bekker.

La crainte que l'on avait d'encourir la colère et le ressentiment des héros était encore bien plus prononcée à l'égard des démons, que l'on se représentait comme spécialement choisis pour châtier les humains, et auxquels on prêtait en conséquence des sentiments de haine et de vengeance. C'est à quoi font allusion de fréquents passages des poëtes : « Prince, dit à Atossa le courrier, dans les *Perses* d'Eschyle [1], un démon envieux, un alastor (divinite vengeresse) a tout causé. » Le même poëte, dans sa tragédie des *Sept chefs devant Thèbes*, parle du démon de la haine (δαίμων λήματος) [2].

Les démons amis du sang, du meurtre et des calamités, étaient désignés sous le nom de δαίμονες προστρόπαιοι [3]. On leur opposait les démons libérateurs (λύσιοι) [4], ceux qui éloignaient le mal (ἀποτρόπαιοι, ἀλεξίκακοι) [5].

Les démons étaient non-seulement les protecteurs d'êtres individuels tels que les hommes, ils veillaient encore sur les contrées, les villes et les peuples; ils en personnifiaient la force et l'esprit. Et suivant la nature et le caractère de ces personnifications, on classa les êtres qui occupaient un rang intermédiaire entre la divinité et l'humanité, en deux sexes correspondant à ceux de notre espèce. Il y eut les démons mâles et les femelles. On distingua pour chaque lieu un bon démon (ἀγαθὸς δαίμων), qui représentait le génie du peuple et de la ville, conçu comme un pouvoir énergique et conser-

1 *Pers.*, v. 333-335.

2 *Sept. Theb.*, v. 711. Cf. Æschyl., *Agamemn.*, 1507; Euripid., *Hippolyt.*, 317.

3 Voy. Pausan., I, c. 18, § 2.

4 Pollux, *Onomasticon.*, I, 24.

5 Pollux, *Onomasticon.*, V, 26, 131.

vateur, et une Bonne Fortune (τύχη πόλεως), qui en personnifiait l'existence et l'heureuse destinée : deux conceptions correspondantes à ces autres conceptions où un même fait physique se traduisait tour à tour à l'esprit sous les traits d'un dieu et d'une déesse [1]. De semblables créations mythologiques annonçaient déjà l'immixtion de l'abstraction philosophique et des figures de langage dans une théogonie qui ne s'était d'abord formée que de créations naturalistes.

Un certain nombre de divinités secondaires et infernales, dont le caractère n'était point, dans le principe, bien arrêté, vinrent prendre place parmi les démons, sans cependant recevoir un rang dans leur hiérarchie. Telles furent les ***Érinnyes*** [2], les ***Pœnæ*** [3], les ***Alastores*** [4], les ***Mœres*** [5], ***Némésis*** [6], auxquelles leur caractère de divi-

[1] Praxitèle avait représenté ces deux divinités (Plin., *Hist. nat.*, XXXVI, 5, 23), dont les attributs tendaient naturellement à se confondre. (Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 336, 337.)

[2] Sophocl., *Œdip. Col.*, 128; Æschyl., *Eumenid.*, v. 499, et passim; *Choephor.*, 1045.

[3] Ποινή. On reconnaissait tantôt une *Pœna*, tantôt plusieurs, que l'on donnait pour suivantes à la Justice (Δίκη) et aux Érinnyes (Æschyl., *Choephor.*, 936, 947). Dicé elle-même, qui a un caractère plus élevé dans Hésiode et chez Eschyle, est une véritable Erinnys (*Eumenid.*, 510).

[4] Ἀλάστωρ, ἀλάστορες. Voyez, au sujet de ces génies, la légende d'Alcméon, rapportée par Pausanias (VIII, c. 24, § 4). Les Alastores s'attachaient souvent à une famille, et poursuivaient sur ses membres la vengeance d'un crime. (Voy. G.-W. Nitzsch, *Die Sagenpoesie der Griechen kritisch dargestellt*, p. 529. Brunswick, 1852.)

[5] La Mœre (Μοῖρα) est la déesse qui personnifie le destin (Pindar., *Nem.*, VII, 57; Sophocl., *Philoctet.*, 1466). Plus tard le nombre des Mœres fut porté à trois, représentant les trois époques de la destinée, Clotho, Lachésis et Atropos. (Platon, *Leg.* XII, § 10, p. 619, edit. Bekker. Voy. Preller, *ouv. cit.*, t. I, p. 330).

[6] Cette divinité, que l'on a déjà trouvée dans Hésiode (*Theog.*, 223; *Oper.*, 183), était, comme toutes les divinités infernales, fille de la

nités vengeresses [1] avait valu d'être rangées parmi ces démons. Antigone, dans les *Phéniciennes* d'Euripide, parle de l'Alastor qui suscite les incendies, les meurtres et les combats [2]. Le roi, dans les *Suppliantes* d'Eschyle, nomme l'Alastor un dieu qui détruit tout, un dieu exterminateur [3], dont on doit redouter la visite [4], et dont, même aux enfers, on n'est pas délivré [5]. Dans les *Sept chefs devant Thèbes*, les Érinnyes sont appelées de *noires déesses* [6], et dans les *Euménides*, les *puissantes et respectables filles de la Nuit, chastes déesses* [7]. Cette désignation si pleine de respect tenait précisément à l'effroi qu'inspiraient les Érinnyes, et il leur valut par euphémisme le surnom d'*Euménides* [8].

Ces Érinnyes rappellent beaucoup les Kères d'Homère et d'Hésiode [9], et Eschyle semble parfois même les identifier avec elles [10]. Quant aux Mœres, comme elles person-

Nuit ou de l'Érèbe. Elle personnifiait la vengeance divine, à laquelle on ne saurait échapper: de là son surnom d'Adrastée (Ἀδράστεια), sous lequel elle avait un temple à Rhamnuse (Æschyl., *Prometh.*, 930; Pausan., I, c. 33, § 2). Les Ioniens personnifiaient la vengeance divine en plusieurs déesses qu'ils appelaient Némésis (Νεμέσεις), lesquelles répondaient alors tout à fait aux Érinnyes (Pausan., VII, c. 5, § 1).

1 Δίκης ἐπίκουροι, comme dit Héraclite, en parlant des Érinnyes (Plutarch., *De exil.*, § 12, p. 434; cf. *De Is. et Osir.*, § 48), avec la correction de Lobeck, λύττας au lieu de γλώττας.

2 V. 1550, 1551. Le scholiaste nous dit que les Alastores sont à la fois des démons malfaisants et vengeurs. (Euripid., *Oper.*, edit. Barnes, p. 166.)

3 Πανώλεθρον θεόν.

4 Βαρὺν ξύνοικον.

5 Ὃς οὐδ' ἐν Ἅδου τὸν θανόντ' ἐλευθεροῖ. (V. 418 et suiv.)

6 Μελαινά τ' Ἐρινύς. (V. 985, 996.)

7 Σεμναὶ θεαί. (V. 1035 et suiv. Cf. Sophocl., *Œdip. Col.*, v. 40, 106.)

8 Εὐμενίδες. (Soph., *Œdip. Col.*, v. 42; Suidas, s. h. v.)

9 Voyez ce qui a été dit, p. 284 et sv., sur les Kères.

10 Κῆρες Ἐρινύες. (Æschyl., *Sept. Theb.*, v. 1054.)

nifiaient l'idée abstraite du destin (μοῖρα), et plus particulièrement celle de sort fatal, défavorable, elles finirent par représenter la *punition divine* [1], et descendirent ainsi à la condition de déesses d'un rang inférieur. Elles continuèrent cependant de personnifier la destinée dans les trois parties de la durée [2], et furent comme telles placées près du trône de Zeus [3].

Les démons, confondus déjà avec les héros, furent aussi souvent identifiés aux Nymphes. Ces déesses des eaux, dont il a été déjà plusieurs fois question dans les chapitres précédents, étant la personnification des sources, des fontaines et des rivières, il devenait naturel de placer sous leur protection les lieux arrosés par les eaux qu'elles habitaient. Les Nymphes furent de la sorte transformées en de véritables divinités topiques qui veillaient sur le sol auquel elles demeuraient invisiblement attachées. Peu à peu chaque ville, chaque canton reconnut sa Nymphe spéciale, qui ne fut plus que la personnification de la ville elle-même. Sparte, Élis, Thèbes, eurent leurs Nymphes éponymes [4]. Cette croyance, qui rappelle celle des génies locaux, si répandue jadis dans les contrées germaniques,

[1] Μοῖρα θεῶν est la punition envoyée par les dieux. (Solon., XIII, 30. Cf. Nægelsbach, *Die Nachhomerische Mythologie*, p. 143.)

[2] Ainsi Eschyle fait dire à Prométhée que les trois Mœres (Μοῖραι τρίμορφοι) sont les ministres de la destinée (*Prometh.*, 516), et il leur associe les Érinnyes (μνημόνες τ' Ἐρινύες). Dans Platon (*Respubl.*, X, §15, p. 228, edit. Bekker), les trois Mœres sont placées sur les genoux de la Nécessité, vêtues de blanc et la tête ceinte d'une couronne. (Voy. F.-A. Maercker, *Das Princip des Boesen nach den Begriffen der Griechen*, p. 262. Berlin, 1842.)

[3] Κλῦτε Μοῖραι Διὸς αἵτε παρὰ θρόνον, ἀγχοτάται θεῶν ἑζόμεναι. (Euripid., *Peleus*, ap. Stob., *Eclog. phys.*, I. c. 6, § 19.)

[4] Pausan., II, c. 16, § 3; V, c. 22, § 5; VI, c. 16, § 3. Pindar., *Isthm.*, I. Cf. Boeckh, *ad Pindar.*, 482.

nous est confirmée par une foule de monuments figurés, dans lesquels on voit la Nymphe du lieu assister comme un personnage muet à l'action représentée.

Ces Nymphes topiques, ces déesses, où se personnifiait chaque localité, se distinguaient des Nymphes proprement dites, dont on a vu que l'existence date des premiers âges de la Grèce, et dont l'histoire et le nom se mêlaient à ses premiers récits mythologiques. Les plus célèbres étaient celles auxquelles on attribuait la vertu des sources minérales, et que pour ce motif on invoquait comme des divinités médicales. De ce nombre étaient les nymphes *Ionides*[1] et les nymphes *Anigrides*[2]. J'ai déjà dit que leur culte se retrouvait surtout en Arcadie et en Élide, où il se rattachait au naturalisme pélasgique. En Crète, les Nymphes figuraient, avec les Curètes et les Corybantes, au nombre des divinités principales du pays, et il est à noter que cette île était l'une de celles où s'étaient conservées davantage les traces du culte primitif de la Grèce[3].

A l'époque dont je rappelle ici les croyances, on adorait aussi un certain nombre de divinités d'origine fort ancienne, et dont le caractère flottait entre celui de dieux et de héros : tels étaient les Corybantes, les Cabires et les Dioscures. J'ai fait connaître, au chapitre II, la physionomie de ces personnages mythiques. L'épithète de

[1] Pausan., VI, c. 22, § 5.

[2] Pausan., V, c. 5, § 6. Les Nymphes qui avaient leur grotte près de Samicum passaient pour communiquer aux eaux la vertu de guérir des maladies de peau. Les Hébreux attribuaient de même à l'action d'un ange la vertu curative des eaux de la piscine probatique de Béthesda. (Voy. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, s. h. v.)

[3] Les Nymphes, ainsi que les Corybantes et les Curètes, figurent parmi les divinités prises à témoin dans les serments qui consacraient les traités. (Voy. Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n. 2554 et 2556.)

grands dieux (θεοὶ μέγαλοι), de princes (ἄνακτες)[1] qu'ils recevaient les uns et les autres, contribua à les faire confondre, et ce nom nous est une preuve qu'ils ne se réduisaient point dans le principe à de simples héros. Des traditions de l'époque héroïque s'y étaient rattachées çà et là, dans le Péloponnèse surtout[2]. Les Dioscures, identifiés avec les fils de Tyndare et devenus les frères d'Hélène, les enfants de Léda, prirent de plus en plus un caractère héroïque analogue à celui d'Hercule. Ils devinrent les types des hardis combattants, des adroits cavaliers, des indomptables athlètes. Une foule de légendes furent créées dans le but de mettre en évidence les qualités précieuses qui en firent le plus souvent de véritables divinités *parèdres* du fils d'Alcmène[3]. De là leur titre de protecteurs des jeux gymniques[4], d'habiles cavaliers, de dompteurs de chevaux[5]. Polydeucès ou Pollux fut le type de l'athlète excellent au pugilat[6], et Castor, son frère, de l'écuyer

[1] Pausan., I, c. 31, § 1, VIII, c. 21, § 2; Plutarch., *Thes.*, 33; Strabon., V, p. 232; Ælian., *H. var.*, IV, 5; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1231.

[2] C'était vraisemblablement d'Achaïe, où leur culte remontait à l'époque pélasgique, que les Doriens les avaient apportées à Amyclées et au mont Taygète. (Homer., *Hymn. XIII*, 4; Theocrit., *Idyll. XXII*, 122.)

[3] Voy. Herodot., IX, 73; Apollodor., III, 10; Theocrit., XXII, 33; Pind., *Nem.*, X, 60 et 150.

[4] Suivant la fiction de Pindare (*Ol.*, III, 64-74), Hercule, en montant au ciel, confia le soin de présider aux jeux Olympiques à Castor et à Pollux, emploi que, depuis lors, ils partageaient avec lui et avec Hermès. Les Dioscures sont qualifiés, par le scholiaste de Pindare, d'Ἐπόπται τῶν ἀγώνων. (*Schol. ad Pindar.*, *Nem.*, X, 91; Boeckh, *ad h. loc.*, p. 471.)

[5] Ἱππῆες. (Theocrit., XXII, 24.)

[6] Castor avait, disait-on, tué d'un coup de poing, un imprudent qui avait calomnié son frère (Pherecyd. *Fragm.*, edit. Sturz, p. 202; Plutarch., *De frat. amic.*, § 11, p. 908, edit. Wyttenb.). Voyez, sur l'habileté de

consommé[1]. Mais à côté de cette face tout humaine due à l'anthropomorphisme des âges postérieurs, se conserve le côté naturaliste, qui ne s'est pas totalement effacé.

Je n'ajouterai rien ici sur les Corybantes et les Cabires, dont j'ai déjà suffisamment parlé. Leur popularité, moins grande que celle des Dioscures, ne sortit guère de certains cantons, où on les invoquait, ainsi que les fils de Léda, comme des héros assistants[2]. Il en fut de même des Curètes et des Dactyles.

Toutes ces divinités tombées peu à peu du rang élevé qu'elles avaient d'abord occupé, au niveau de ce que l'on pourrait appeler la plèbe divine, devinrent le thème sur lequel broda incessamment le caprice des poëtes; et l'espèce de demi-jour, le vague qui régnait sur leurs contours, ne prêtait que mieux à la fantaisie. Elles se confondirent souvent avec ces spectres, ces fantômes, produit de l'hallucination et de la peur, et dans la classe desquels rentrent ce que les Grecs appelaient *Mormo* (Μορμώ), *Mormolycion* (Μορμολύκειον), *Lamie* (Λαμία), *Empuse* (Ἔμπουσα)[3], êtres analogues à nos loups-garous, à nos ogres, à nos vampires, mais qui n'appartiennent

Pollux au pugilat, le célèbre épisode de Pollux et d'Amycus, dans Théocrite, *Idyll. XXII*.

[1] Theocrit., IV, 9; Pindar., *Pyth.*, V, 10; Diogen. Laert., p. 18 E. Dion Chrysostôme (*Or. XXXVII*, t. II, p. 107, edit. Reiske) représente Castor comme remportant la victoire dans le stade, et Pollux au pugilat.

[2] Pindare assure que ces dieux protégent les justes (*Nem.*, X, 100); Euripid. (*Helen.*, 1350) nous les représente comme refusant leur assistance aux impies, et ne l'accordant qu'à ceux qui aiment la justice. Théognis (v. 817) leur attribue une part très active dans la distribution de la justice, lorsqu'il les supplie de lui faire endurer à lui-même le mal qu'il voudrait faire à un autre.

[3] Aristophan., *Ran.*, v. 294; *Eccles.*, v. 1094; Suidas, Ἔμπουσα; Philostrat., *Vit. Apollon.*, IV, 25.

pas à la religion proprement dite, quoiqu'on les supposât tous envoyés par Hécate[1].

Les Dioscures, de même qu'une foule de héros, se montraient parfois aux mortels, et, montés sur leurs coursiers[2], on les voyait conduire les armées. Sous ce côté, ils rappelaient cette classe d'esprits familiers du moyen âge, fées, elfes, gobelins, follets et lutins, qui, de temps en temps, se laissaient voir aux hommes sur lesquels ils étendaient leur invisible protection.

Enfin, il existait un certain nombre de divinités locales, dont l'origine se perdait dans la nuit des superstitions des premiers âges, et sur la nature desquelles leurs adorateurs eux-mêmes n'étaient pas plus instruits que les étrangers. Ces êtres divins, dieux ou héros, personnages divinisés ou génies d'un rang inférieur, avaient des chapelles et des oracles. Souvent ces divinités inconnues n'étaient que de simples surnoms d'autres dieux oubliés et que chacun essayait de retrouver avec plus d'imagination que de critique[3]; surnoms dont le sens échappait depuis que leur emploi générique comme épithètes était tombé en désuétude, et qui servaient de thèmes à des fables par lesquelles on prétendait les expliquer[4]. Le

[1] Φαντάσματα Ἑκάτης. (*Schol. Apollon. Rhod.*, III, 861.)

[2] De là leur épithète de λευκοπώλοι. (Pindar., *Pyth.*, I, 1, 127.)

[3] C'est ce qui avait lieu notamment pour la divinité appelée *Eucléra*, adorée par les Locriens et les Béotiens, identifiée par les uns à Artémis, et tenue par d'autres pour une fille d'Hercule et de Myrto. (Voy. Plutarch., *Aristid.*, § 20, p. 528, edit. Reiske.)

[4] Un exemple curieux de ces fables forgées sur des surnoms dont le sens était oublié nous est fourni par Plutarque. Cet écrivain fait dire à un des personnages qu'il met en scène, qu'un jeune homme nommé *Énalos* (Ἔναλος) sauva d'une mort certaine Sminthée, qui avait été précipitée dans les flots par les Lesbiens, pour satisfaire le courroux d'Amphitrite. Cet Énalos avait, continue-t-il, consacré dans le temple de

nombre de ces enfants de la fiction grossit avec l'obscurité qui environnait leur histoire. Mais, en dépit de cette obscurité, ils n'en demeuraient pas moins, comme certains saints de nos campagnes, dont la biographie est environnée d'incertitudes et de fables, l'objet d'une vive dévotion. Telle était la déesse Pasiphaé qui avait un oracle fort en renom à Thalames, et dont le véritable caractère faisait l'objet d'une foule de suppositions aussi gratuites que contradictoires [1].

La tendance à diviniser non-seulement les agents physiques, mais encore les êtres abstraits, ou certaines idées générales empruntées à l'histoire des sociétés et à la vie intellectuelle et morale de l'homme, tendance déjà si prononcée chez Homère [2], se continua, après lui, dans toute la Grèce. Dans Pindare, par exemple, la ***Bonne humeur*** (Εὐθυμία), la ***Franchise*** (Ἀληθεία), l'***Équité*** (Εὐνομία), la ***Tranquillité*** (Ἡσυχία), l'***Exactitude*** (Ἀκρίβεια), sont autant de divinités, et le poëte divinise, en même temps que ces qualités et ces états de l'âme, des états de la société ou de pures conceptions de l'esprit, la ***Guerre*** (Πόλεμος) et son cri Ἀλαλά, la ***Loi*** (Νόμος), le ***Motif*** (Πρόφασις), la ***Discussion*** (Στάσις), etc. Ces personnifications, qui n'é-

Poséidon une pierre votive qui porta, en mémoire de lui, ce nom. Or il est aisé de reconnaître que cette histoire avait été inventée pour expliquer le surnom d'*Énalos*, donné à Poséidon, et auquel on rapportait, dans le principe, le salut miraculeux de Sminthée. (*Sept. sapient. Conviv.*, § 20, p. 644, edit. Wyttenb.)

[1] Voy. Plutarch., *Agis*, § 9, p. 511, edit. Reiske.

[2] Cette même tendance à la personnification des êtres abstraits appartenait à la race Arya et se retrouve encore chez les Hindous, qui personnifient tout, jusqu'à la fièvre, la petite vérole, le choléra. (Voy. Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, t. II, p. 173.)

taient souvent pour les poëtes des temps primitifs que de pures créations de l'imagination, furent prises au propre par le vulgaire. Le titre de dieu, de déesse, décerné à tel ou tel être de raison, fut accepté comme l'expression d'un culte positif. Des autels, des statues, des temples même, furent élevés à ces divinités abstraites, qui prirent place dès lors dans l'histoire religieuse des Hellènes. Voilà comment la *Nécessité* (Ἀνάγκη) et la *Force* (Βία) avaient un temple[1] dans l'Acrocorinthe; l'*Injure* et l'*Impudence* recevaient un culte à Athènes, depuis qu'Épiménide leur en avait fait élever un[2]. La *Fortune* (Τύχη), divinisée déjà dans l'hymne homérique à Déméter[3], eut à Smyrne une statue, due au ciseau de Bupalus[4], et plus tard un temple à Thèbes[5]. A Sicyone, un hiéron fut consacré à la *Persuasion*[6] (Πειθώ). La *Pudeur* (Αἰδώς) avait une statue à Sparte[7], et à Athènes un autel[8]; la *Pitié* (Ἔλεος)[9] avait aussi dans cette ville un autel. L'*Élan* (Ὁρμή) et la *Renommée* (Φήμη) recevaient un culte des Athéniens[10], et l'autel de cette dernière divinité avait été élevé à la nouvelle de

[1] Pausan., II, c. 4, § 7.

[2] Suidas, v° Θεός. Cf. Xenophon. *Conviv.*, VIII, § 34.

[3] C'est Pausanias qui remarque lui-même que l'hymne homérique à Déméter renfermait la plus ancienne mention de cette déesse. Tyché est en effet le nom qu'on donne à l'une des Océanides. Dans le hiéron de la Fortune, cette déesse était représentée portant Plutus, le dieu de la richesse, enfant; il y avait là évidemment une idée allégorique.

[4] Pausan., IV, c. 30, § 4.

[5] Pausan., IX, c. 16, 1.

[6] Pausan., II, c. 7, § 7.

[7] Pausan., III, c. 20, § 10.

[8] Demosth., *Orat. p. Aristog.*, I, 35.

[9] Pausan., I, c. 17, § 1.

[10] Æschin., *Orat.* II, p. 145; Pausan., I, c. 17, § 1. Cf. Hesiod., *Op. et Dies*, II, 381, 82.

la victoire de Cimon sur l'Eurymédon [1]. La trêve sacrée (Ἐκεχειρία) était devenue pour les Éléens une divinité [2], et plus tard Micythos, faisant, des jeux d'Olympie personnifiés, un dieu sous le nom d'Agon (Ἀγών), lui éleva une statue [3]. La *Paix* (Εἰρήνη) était honorée à Sparte depuis la prise de Corcyre par Timothée [4]; la même ville honorait d'un culte la *Mort* (Θάνατος), le *Rire* (Γέλως) et la *Crainte* (Φόβος) [5]. L'*Occasion* (Καιρός) avait un autel à Olympie [6]. On adorait l'*Ivresse* (Μέθη) à Élis [7]; enfin, la *Modération*, la *Tempérance* (Ἠπιόνη), avaient une statue dans le *téménos* d'Esculape à Épidaure [8].

Ces déités formaient autant d'hypostases des vertus divines. La divinité étant considérée comme renfermant en elle toutes les qualités, toutes les forces intellectuelles et morales de l'homme, chacune de ces forces ou de ces qualités, conçue séparément, s'offrait comme un être divin. Elles devenaient une impulsion se communiquant de Dieu à l'homme, et qu'on se représentait conséquemment comme un être surnaturel, comme un démon

[1] *Scholiast. ad Æschin.*, *advers. Tim.*, p. 742.

[2] Voyez Pausan., V, c. 10, § 10; c. 26, § 2. Ce culte passait pour avoir été établi par Iphitus. Voyez Beulé, dans les *Archiv. des missions scientif. et littér.*, octobre 1851, 10e cahier, p. 564.

[3] Pausan., V, c. 26, § 3. Cet Agon était représenté tenant des haltères.

[4] Cornelius Nepos, *Timoth.*, 2. Cf. Isocrat., *Orat.* XV, p. 110. (Voy. Bœckh, *Staatshaltung der Athen.*, II, p. 257, 308.)

[5] Plutarch., *Cleomed.*, § 9, p. 546, edit. Reiske. Plutarque ajoute que les Lacédémoniens honoraient la Peur, non comme les démons que l'on abhorre et que l'on déteste, non comme un sentiment nuisible et condamnable, mais comme la condition nécessaire d'une bonne autorité. Ainsi φόβος n'était pas, pour les Spartiates, la peur, mais la juste crainte du mal et du châtiment mérité.

[6] Pausan., V, c. 14, § 7.

[7] Pausan., VI, c. 24, § 6.

[8] Pausan., c. 29, § 1.

(δαίμων). De là aussi les contradictions les plus choquantes dans les notions que les anciens avaient des attributs divins; de là, la justification de tous les actes humains, car tous étaient envisagés comme l'effet de l'influence exercée par une divinité. Rien ne le montre plus clairement que l'anecdote rapportée par Plutarque à propos de Thémistocle. Le politique Athénien ayant exigé de l'argent des habitants d'Andros, au nom de deux divinités, la *Persuasion* et la *Violence*, ces insulaires refusèrent de payer, au nom de deux autres divinités non moins puissantes, la *Misère* et la *Pauvreté*[1]. C'est que dans la bouche des Grecs d'alors, les mots *dieu*, *déesse*, n'exprimaient que l'idée d'une force, d'une puissance de la nature, ainsi que le font comprendre ces paroles d'Hésiode : « La réputation (φήμη) ne périt jamais quand la foule des peuples l'a au loin répandue, et elle est elle-même une divinité[2]. » Euripide fait, par une conception analogue, un dieu de l'art de connaître ses amis[3].

A la foi en toutes ces divinités se rattachaient encore une foule d'autres idées superstitieuses, la croyance à des fantômes, à des démons, sur le caractère desquels on ne se prononçait pourtant pas nettement, mais dont les plus grands esprits de la Grèce, ceux mêmes qui s'étaient élevés au-dessus des idées populaires sur la divinité, ad-

[1] Plutarch., *Theseus*, § 21.

[2] Φήμη δ' οὔτις πάμπαν ἀπόλλυται ἥντινα πολλοί
λαοὶ φημίζουσι, θεός νύ ἐστι καὶ αὐτή.
(*Oper. et Dies*, II, 761-762.)

Voyez les judicieuses observations de M. K. F. Nægelsbach à ce sujet, *Die nachhomerische Theologie*, p. 94.

[3] Ὦ θεοί· θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους. (*Helen.*, 560.)

Même les plus grands philosophes de la Grèce payèrent aux idées de leur temps l'inévitable tribut de la faiblesse humaine. On connaît le sa-

mettaient pourtant l'existence. Tantôt on s'imaginait, ainsi que le supposa Dion peu de temps avant sa mort [1], qu'un être surnaturel pouvait venir vous annoncer votre fin prochaine. Tantôt on croyait rencontrer à l'entour des tombeaux les spectres de ceux qui y étaient enterrés [2]. On se supposait, en un mot, entouré de toutes parts par les êtres surnaturels qui se manifestent à l'homme dans les songes ou les affres de la mort [3]. Ces idées trouvaient

crifice du coq à Esculape, que prescrivit Socrate en mourant. Aristote ordonna dans son testament que l'on accomplit le vœu qu'il avait fait pour la conservation de Nicanor, en plaçant à Stagire les animaux de pierre qu'il avait voués aux divinités du salut, Zeus et Athéné (Diog. Laert., l. V, p. 310). Platon nous apprend qu'au moment de la mort, bien des philosophes étaient pris des terreurs du Tartare, dont ils avaient ri dans le cours de leur vie. Et les écrits de ce grand philosophe sont eux-mêmes tout remplis de la foi aux superstitions les plus vulgaires, et à la vertu des pratiques les plus empreintes de paganisme.

[1] Voy. Plutarch., *Dion.*, § 55, p. 342, edit. Reiske. Ce fantôme, qui ressemblait à une Érynnie était vêtu d'une grande robe, c'est-à-dire telle qu'était représentée au théâtre cette divinité, et elle balayait la maison. A cette apparition, le hardi capitaine sentit son courage défaillir; il appela ses amis, afin que le fantôme ne le trouvât pas seul : tant il est vrai que la superstition peut dompter les plus grands courages et rendre aussi timide qu'un enfant, en face d'un être chimérique, celui qui ne s'effraye pas des dangers les plus réels. On peut rapprocher l'aventure de Dion de celle du non moins brave et presque aussi superstitieux Turenne, racontée par le cardinal de Retz. (Voy. Lélut, *L'amulette de Pascal*, p. 242.)

[2] Il est dit dans le *Phædon* de Platon (§ 69, p. 248, edit. Bekker), que l'on voit souvent des fantômes ténébreux et des spectres encore attachés à un corps, à raison de leur souillure et de leur asservissement à la matière, errer à l'entour des tombeaux. Cf., pour la même idée, Sallust., *De diis et mundo*, c. 19.

[3] L'auteur de l'*Epinomis*, en énumérant les différentes classes d'êtres surnaturels, note qu'ils se font connaître à nous soit en songe, soit par des voix et des paroles prophétiques entendues par des personnes saines ou malades, soit par des apparitions au moment de la mort. (Voy. *Epinomis*, § 8, ap. Plat. *Oper.*, edit. Bekker, p. 29.)

surtout créance chez les femmes, que leur nature plus crédule plaçait, en Grèce comme ailleurs, sous l'empire perpétuel de terreurs religieuses et livrait aux cultes de toutes les divinités, quelles qu'elles fussent, dont la renommée venait à frapper leurs oreilles [1].

Quoique l'on eût généralement cessé de croire à la descente des dieux sur la terre [2], de penser qu'ils continuassent, comme on était persuadé que cela avait eu lieu aux temps héroïques, de s'unir sous une forme humaine à des mortelles, et de prendre une part directe et visible aux événements d'ici-bas, on était cependant disposé à admettre que cette intervention miraculeuse pouvait encore se renouveler. Au temps de Lysandre [3], une femme du Pont prétendit être enceinte d'Apollon, et accoucha d'un fils qu'on nomma Silène. Le guerrier lacédémonien profita de la crédulité avec laquelle on accueillit la prétention de cette femme [4] pour monter un stratagème. On voyait là une conséquence de l'intérêt que prennent les immortels au sort des gens de bien, de la haine dont ils poursuivent les méchants [5].

[1] Platon (*Leg*, X, § 15, p. 520, Bekker) observe que les femmes, les gens faibles et imbéciles, s'attachent surtout à faire des vœux en faveur des dieux, et à leur promettre des sacrifices et des temples. Strabon (VII, p. 723) tient à peu près le même langage ; enfin Lucien introduit, comme personnage d'un de ses dialogues (*De amorib.*, § 42, p. 295, edit. Lehman), un Athénien qui se plaint que les femmes de son pays invoquent des dieux que les hommes ne connaissent pas et dont on a à peine entendu parler.

[2] Θεὸς καταιβάτης, comme disaient les Grecs, lorsqu'ils voulaient désigner un dieu ainsi présent parmi les hommes ; c'est ce titre que la flatterie avait décerné à Démétrius (Plutarch., *De Alex. fortun.*, § 5, p. 383, Wytt).

[3] Plutarch., *Lysander*, § 26, p. 56, 57, edit. Reiske.

[4] Ὣ πολλοὶ μὲν, ὡς εἰκὸς ἦν, ἠπίστουν. (Plutarch., *loc. cit.*)

[5] C'est ce qu'observe Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, II, 68.

Les fables d'Homère et d'Hésiode sur les champs Élysées et le Tartare constituaient toujours le fond des croyances sur l'autre vie. Ces fables furent reprises et commentées par les mythographes, à l'aide de passages des poëtes postérieurs. C'est ainsi qu'on écrivit des traités sur l'enfer. Tel était celui qu'avait, au dire de Diogène Laërte[1], composé Héraclide de Pont. On s'épuisait en imaginations sur les supplices qu'on supposait y être éternellement infligés aux impies[2]. Pluton ne fut plus seulement le roi des enfers, il prit un caractère plus moral, lié aux progrès de l'idée eschatologique. Il apparut comme un juge sévère et clairvoyant des actions humains[3], dont il tient un compte rigoureux et précis. Ces différentes fables furent enrichies par tout ce que l'esprit hellénique put inventer d'extraordinaire et d'horrible. Il est à remarquer cependant que chez les poëtes des beaux temps de la Grèce se manifeste la tendance à faire du dogme de l'autre vie plus une rémunération des actes accomplis ici-bas, que ne l'avaient fait les plus anciens poëtes[4]. Pindare, qui a emprunté à Homère le mythe de l'île des

[1] Περὶ τῶν ἐν ᾅδου. Ce traité fut abrégé ensuite par Agatharchides de Cnide. (Voy. à ce sujet Diog. Laert., V, p. 359, et les observations de Laporte du Theil, dans le t. VIII des *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque impériale*, part. II, p. 241.)

[2] Ce caractère plus moral des idées sur l'enfer paraît avoir été emprunté aux mystères de Déméter (voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 516), comme on le verra au chapitre XI.

[3] Κἀκεῖ δικάζει τἀμπλακήμαθ' ὡς λόγος
Ζεὺς ἄλλος ἐν καμοῦσιν ὑστάτας δίκας.
(Æschyl., *Suppl.*, 217, 218.)
Μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν.....
ἔνερθε χθόνος.....
δελτογράφῳ δὲ πάντ' ἐπωπᾷ φρενί.
(*Eumenid.*, 270-271.)

[4] « Et tamen admonentur hominum doctissimorum libris et carminibus

Bienheureux, ne veut laisser aucun crime impuni, aucune vertu sans récompense. Pour lui, la vie future est une sanction de la vie terrestre. « Tout crime qui souille ici-bas le domaine de Zeus, doit, dit-il[1], subir aux sombres demeures, et par l'ordre du Destin, l'irrévocable arrêt que prononce un juge inflexible. » Ailleurs[2], il nous représente les âmes des impies errant sous le ciel, en proie à des maux terribles, conséquence de leurs mauvaises actions, tandis que les âmes des hommes pieux habitent au ciel et chantent dans des hymnes la grande divinité. C'est là une idée infiniment plus épurée de l'immortalité que ne nous la présente Homère. Eschyle parle dans ses *Euménides*[3] un langage analogue; et les nombreuses inscriptions funéraires que nous possédons nous démontrent que ces idées n'étaient pas seulement l'ouvrage des poëtes, mais qu'elles étaient répandues chez le vulgaire et avaient fini par singulièrement se rapprocher de celles qui ont encore cours aujourd'hui. La douleur d'un père, d'une mère, d'un ami, cherchait à s'apaiser, en se persuadant que le défunt n'habitait point dans le Tartare, où était envoyé cependant le plus grand

poetarum, illius ignei fluminis et Stygiæ paludis sæpiusque ambientis ardoris, quæ cruciatibus æternis præparata... tradiderunt... » écrit, en parlant des païens, Minucius Félix (*Octav.*, 35).

[1] Pindar., *Olymp.*, I, 109-123.

[2] Ψυχαὶ δ' ἀσεβέων ὑπουράνιοι

. . . .

εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι ναίοισαι

μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις.

(Pindar., *Fragm.* ap. *Pindar. Op.*, edit. Boeckh, t. II, part. II, p. 623.) Cf. *Olymp.*, II, 56.

Voy. aussi Clem. Alex., *Stromat.*, IV, p. 640, 22; Pindar., ap. Theodoret. *Oper. Gr. aff. Cur.*, VIII, p. 599, C.; Eschyl., *Eumen.*

[3] Æschil., *Eumen.*, 269-275.

nombre[1], mais dans la *demeure sacrée des héros et des dieux*[2]; que son âme placée au milieu des astres participait à la béatitude divine[3] : « La terre cache dans son sein ce corps qui est celui de Platon, dit une épitaphe grecque; mais son âme jouit de la vie calme et éternelle réservée aux bienheureux[4]. » « L'âme, dit Euripide[5], va au ciel et le corps reste dans la terre. » Dans ce monde invisible, elle était délivrée des maux de cette vie[6]. Transporté parmi les dieux immortels, placé sur un trône d'or, au milieu des sphères constellées, enivré du nectar qui coule à la table des immortels, le bienheureux[7] jouissait de la vue perpétuelle de la lumière, comme les élus du Dante[8], et chantait ainsi qu'eux les louanges de la divinité[9]. De là le nom de *bons* (χρηστοί) donné aux

[1] Et pauci læta arva tenemus, comme dit Virgile (*Æn.*, VI, 744). C'est le *Beaucoup d'appelés, mais peu d'élus* de l'Évangile.

[2] C'est ce que rappelle ce vers d'une épitaphe trouvée à Éphèse, et qui est placé dans la bouche du mort :

Ναίω δ' ἡρώων ἱερὸν δόμον, οὐκ Ἀχέροντος.

[3] C'est à quoi fait allusion cette inscription, trouvée à Cyzique :

Ψυχὴ δ' ἀθάνατων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν
ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων.

(Boeckh, t. II, n° 2161, *b.*)

[4] Jacobs, *Antholog. græc.*, t. I, p. 324.

[5] Πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα τὸ σῶμα δ' εἰς γῆν.

(Euripid., *Suppl.*, v. 534.)

[6] Voy. Euripid., *Alcest.*, 943; *Troad.*, 608, 643. Boeckh, *Corp. inscr. græc.*, t. II, n° 3019.

[7] Le bonheur des μάκαρες était la félicité suprême, comme le prouve l'expression de Platon (*Menexen.*, § 2, p. 144, edit. Bekker).

[8] Χορεύοντες ἐν τοῖς αὐγὴν καὶ πνεῦμα καθαρὸν καὶ φθόγγον ἔχουσιν (Plutarch., *De vit. secund. Epicur. præcept.*, § 27, p. 512, edit. Wyttenb.). C'est la même doctrine qui est exprimée dans une inscription funéraire trouvée à Smyrne (Boeckh, *Corp. inscr.*, t. II, n° 2398).

[9] Que les âmes des impies errent au-dessous du ciel, en proie à des maux terribles, conséquence de leurs mauvaises actions, dit Pindare,

morts[1], celui d'*heureux* (μακαρίται) qu'on leur appliquait aussi, comme celui de *héros*[2]. Quelles étaient, au reste, les conditions de cette existence invisible réservée aux morts? Les anciens ne s'étaient guère montrés à cet égard plus explicites que les modernes, et le doute régnait sur ce problème impénétrable[3].

L'âme habitait dans l'éther à la cour de Zeus[4]; l'Hadès seul possédait sa dépouille[4]. Les deux systèmes eschatologiques subsistaient dans certains esprits l'un à côté de l'autre. Le Ciel et l'Élysée, placés dans l'empire de Hadès, recevaient tour à tour les morts, suivant leur degré de mérite[5]. Cet Hadès avait déjà perdu toute son horreur

tandis que les âmes des hommes pieux habitent dans le ciel et chantent, dans des hymnes, la grande divinité. (Voy. ci-dessus p. 583, note 2, Pindar., *Fragm.*, ap. *Oper.*, edit. Boeckh, t. II, part. II, p. 623. Cf. Theodoret., *Gr. aff. Cur.*, VIII, p. 599; Clem. Alex., *Stromat.*, IV, p. 640, 22.)

[1] Aristot., ap. Plutarch., *Quæst. rom.*, 52. Cf. Ph. Le Bas, *Monuments d'antiquité figurée recueillis par la commission de Morée*, p. 206. Ce sens de *bon* paraît avoir été aussi primitivement celui du mot *mâne* (*manis*, *manuus*).

[2] Le Bas, *op. cit.*, p. 205. Cette expression (Δίος αὐλή), mentionnée dans une inscription funéraire trouvée à Leucosie, en Cypre (Boeckh, t. II, n° 2647), est fréquemment employée par les poëtes pour désigner le séjour des immortels. (Voy. Homer., *Odyss.*, IV, 74; Æschyl., *Prometh.*, 122; Euripid., *Hippolyt.*, 128.)

[3] Voyez, pour l'exposé des opinions des anciens à ce sujet, Nægelsbach, *Die Nachhomerische Theologie*, p. 116 et suiv.

[4] C'est ce que rappelle l'inscription de Leucosie, déjà citée :

Βῆ γὰρ μοί ψυχὴ μέν ἐς αἰθέρα καὶ Διός αὐλάς
ὀστεά δ' εἰς Αΐδην ἄτροπος εἶλε νόμος.

[5] .....longa permensus diu
Felicis ævi spatia vel cœlum petit,
Vel læta felix nemoris Elysii loca
Judex futurus.....

écrit Sénèque (*Hercul. furens*, v. 742, sq.), qui suit ici les idées grecques.

et ne représentait plus guère que la terre qui recouvre les ossements des morts. Parfois au lieu d'envoyer dans les profondeurs du Tartare les méchants et les coupables, on se bornait à les faire errer dans l'atmosphère, à supposer qu'ils menaient sur la terre une vie vagabonde et misérable[1]. Toutefois le peuple restait attaché aux vieux contes homériques[2]. Le supplice de Sisyphe[3], de Titye[4], de Tantale[5], d'Ixion[6], de Pirithoüs[7], des Danaïdes[8], s'offrait à son imagination comme un spécimen des châtiments qui attendent dans l'autre vie les coupables[9].

[1] C'est ce que rappelle la célèbre inscription du jeune nautonier de Marseille. « Les morts, y est-il dit, sont divisés en deux peuples, dont l'un revient errer sur la terre, tandis que l'autre forme des danses avec les astres du ciel. Je suis de cette dernière milice, parce que j'ai pris Dieu pour guide. » (Jacobs, *Analecta*, t. XIII, p. 779 ; Lobeck, *Aglaophamus*, p. 1293.) Virgile fait allusion à cette croyance dans ces vers bien connus :

> .Aliæ panduntur inanes
> Suspensæ ad ventos : aliis sub gurgite vasto
> Infestum eluitur scelus.

Voy. Chardon de la Rochette, *Mélanges de critique et de philologie*, t. I, p. 121-143.

[2] Plutarque qualifie ces contes de μητέρων ἔντα καὶ τιτθῶν δόγματα (*De vit. secund. Epicur. præcept.*, § 27, p. 512, edit. Wyttenb.).

[3] Hygin., *Fab.*, 60 ; Apollodor., I, 9, 3 ; III, 12, 6 ; Pausan., II, c. 5, § 1 ; Ciceron, *Tuscul.*, I, 5. Cf. Ovid., *Metamorph.*, IV, 459.

[4] *Schol. Pindar. Olymp.*, I, 97 ; Hygin., *Fab.*, 55.

[5] Pindar., *Olymp.*, I, 90 ; *Isthm.*, VIII, 21 ; Euripid., *Orest.*, 5 ; *Schol. Eurip. Hist.*, v. 7, 974 ; Diod. Sic., IV, 74.

[6] Sophocl., *Philoct.*, v. 676 et suiv. ; Euripid., *Hercul. fur.*, 1295 ; *Phœnic.*, 1192.

[7] Apollodor., I, 8, 2 ; Horat., *Od.*, III, 4, 80. Voyez le vase peint donné dans l'*Archäologische Zeitung*, 1844, taf. 15.

[8] Strab., p. 371 ; Ovid., *Metam.*, IV, 462 ; Hygin., *Fab.*, 168 ; Servius, *ad Virgil. Æn.*, X, 497 ; Horat., *Od.*, III, 11, v. 25.

[9] Plutarch., *De vit. secund. Epicur. præcept.*, § 25, p. 507, § 26, p. 508, § 27, p. 511, edit. Wyttenb.

D'anciennes formules de serment menaçaient le parjure de se voir infligèr après sa mort par Hadès et Proserpine un châtiment éternel [1]. Cet Hadès demeurait pour le vulgaire un lieu plein d'horreur et de ténèbres, l'Érèbe [2], lieu glacé et désolé, tour à tour placé au delà des frimas du Nord et dans les profondeurs de la terre [3].

Les artistes entretenaient ces imaginations superstitieuses, en choisissant pour motifs de leurs compositions les scènes infernales. Plusieurs vases antiques, tels que ceux de Canosa, des collections Jatta et Pacileo, nous présentent des tableaux des supplices du Tartare [4]. Dans toutes ces représentations qu'offraient l'art et la poésie, l'Hadès demeurait un lieu ténébreux, respirant la tristesse et le deuil (χῶρος ἀτερπής), un pays coupé de prairies et de bocages (ἄλσεα Περσεφονείης), mais où les plantes et les végétaux sont stériles et rabougris [5]. Cerbère, figuré sur les vases peints comme un chien de berger, emblème de la vigilance, garde l'entrée de ce noir séjour [6]. Polygnote avait décoré de ces scènes la *Lesché* de Delphes [7]. On y voyait, dit Pausanias, près de l'Achéron, sur lequel était la barque de Caron, un fils étranglé par son père, envers

[1] *Iliad.*, III, 279; XVIII, 260.

[2] Τόπος ἐρεβώδης, ἐν Ἅιδου (Apollodor., I, 1, 2). Ce nom paraît emprunté à l'hébreu ערב, *ereb*, qui signifie le couchant, l'obscurité (le moghreb arabe).

[3] Sophocl. ap. Strabon., VII, p. 204.

[4] Millin, *Descript. des tomb. de Canosa*, pl. II, n° 8; pl. III, IV, V, VI (*Annal. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. IX (1837), tav. d'agg. I). Gerhard, *Archäologische Zeitung*, n° 14 (feb. 1844), tav. XIII et XV.

[5] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 509.

[6] *Ibid.*

[7] Pausan., X, c. 28. Voyez le savant mémoire de M. Ch. Lenormant sur les peintures de Polygnote à la *Lesché*.

lequel il s'était mal conduit. A côté était un autre criminel puni pour avoir pillé les temples des dieux. Non loin de ces tableaux était peint le démon Eurynome, démon qui rappelle beaucoup nos diables du moyen âge. Les exégètes delphiens assuraient que ce démon était un des génies infernaux dont la fonction consistait à dévorer les chairs des morts de façon à ne leur laisser que les os[1]. Cet Eurynome, dont n'ont parlé du reste ni Homère ni les homérides[2], était peint d'une teinte bleue tirant sur le noir, c'est-à-dire, dit l'auteur grec, de la couleur de ces mouches qui s'attachent à la viande. Il montrait les dents, et une peau de vautour recouvrait le siége où il était assis. Il faut voir dans ce génie malfaisant une personnification de la mort, que la poésie nous offre aussi quelquefois sous son véritable nom, ainsi que le montre ce Thanatos qui a ravi Alceste, et dont triomphe Hercule, introduit sur la scène par Euripide comme une divinité infernale[3]. Les Érinnyes, qui dans le principe, s'étaient souvent offertes sous des traits calmes et sévères, s'enlaidirent peu à peu, sous l'influence du désir où étaient les artistes d'inspirer pour elles une frayeur salutaire. On ne les montra plus que comme de sauvages ministres de la vengeance céleste, le fouet, le flambeau à la main, la chevelure hérissée de serpents[4].

[1] Pausan., *loc. cit.*

[2] Pausanias remarque qu'il n'est parlé de ce génie, ni dans l'*Odyssée* d'Homère, ni dans la *Minyade*, ni dans le poëme intitulé *les Retours* (Οἱ Νόστοι), tous ouvrages où il était question des enfers et des scènes effrayantes qui s'y passaient (X, c. 28, § 3).

[3] *Alcest.*, v. 25, 847. Cf. F. Bouterwek, *De philosophia Euripidea*, dans les *Commentationes Societatis regiæ scientiarum Gottingensis*, vol. IV, part. II, p. 11.

[4] Plutarch., *De vit. secund. Epicur. decret.*, § 21, p. 497, edit. Wyttenb. Voyez à ce sujet les observations de M. Welcker, consignées

C'était dans la vue des scènes les plus effrayantes de la nature, dans ces tableaux qu'un sol montagneux et tourmenté offre parfois à notre œil étonné, que l'imagination populaire et poétique allait surtout chercher les traits prêtés au Tartare. Pausanias remarque que l'on retrouvait dans la Thesprotie toutes les scènes qu'Homère avait transportées dans son enfer [1]; et les marais du pays des Molosses présentaient une image fidèle des marais du Styx et de l'Achéron [2]. Éphore, cité par Strabon [3], reconnaît dans les environs de Cumes le type du tableau que le même Homère a tracé. Tous les gouffres d'où s'échappaient des torrents écumeux et bouillonnants, toutes les grottes, les antres profonds, les forêts obscures et mystérieuses, fournissaient aux anciens des images du Tartare. C'est ce qui explique pourquoi le nom d'Achéron fut imposé à des fleuves différents qui se distinguaient tous par leur aspect horrible et leurs rives sauvages. Voilà pourquoi l'on donna le nom de *Charonium*, de *Plutonium* à des cavernes ténébreuses d'où s'échappaient des eaux sulfureuses, des gaz méphitiques [4]. Tel est aussi le motif qui fit placer l'entrée des enfers, tantôt dans la Thesprotie, aux environs de Cichyse [5], dans ce pays où je viens de dire que

dans la description d'un vase représentant l'ombre de Clytemnestre poursuivie par les Érinnyes, dans les *Annal. de l'Instit. archéol. de Rome*, vol. V, tav. LVI, tav. d'agg. IV, p. 276.

[1] Pausan., I, c. 17, § 5.

[2] Tite-Live (VIII, 24) désigne sous le nom de *stagna inferna* les marais où tombait le fleuve Achéron, avant d'aller se perdre dans le golfe de Thesprotie.

[3] Strab., I, p. 26.

[4] Πλουτώνεια, Χαρώνεια. Voyez ce que j'ai dit de ces antres, *Revue archéologique*, t. VI, p. 159 et suiv. Cf. Antigon. Caryst., *Histor. mirab.*, 136, p. 101, edit. Meursius; Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 510.

[5] Pausan., I, c. 17, § 5. On retrouvait près de cette ville un fleuve

Pausanias[1] retrouvait précisément le modèle qui avait inspiré Homère, et cette circonstance valut au canton le nom d'*Aïdonie*[1]; tantôt aux environs d'Hermioné ou de Ténare[2]; tantôt près d'Héraclée, en Asie Mineure[3], dans la caverne qui fut appelée pour cette raison *caverne d'Achéruse;* tantôt, enfin, près de Cumes, dans ce pays volcanique, dont les descriptions embellies par la Fable étaient venues aux oreilles de l'auteur de l'Odyssée[4]. En général, toute caverne profonde, tout gouffre d'un caractère quelque peu effrayant (*χάσμα*) était tenu par le peuple pour une des portes, un des seuils de l'enfer. Tel était à Colone, en Attique, le lieu consacré aux Euménides[5]. Les philosophes acceptaient le plus souvent ces

Achéron et un marais achérusien. (Voy. Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, 2ᵉ édit., t. I, p. 310.)

[1] Voy. Preller, *Griech. Mythol.*, t. I, p. 509. Ce nom se conserve encore dans celui d'*Aidonat*, donné au canton et au fleuve dont la légende populaire a fait Saint-Donat (Ἁγίος Δόνατος), auquel sont consacrées les églises de Souli et de Glycys. (Mézières, *De fluminibus inferorum*, p. 26. Paris, 1853.) Une légende, dans laquelle on reconnaît des souvenirs de la croyance antique, rapporte que saint Donat combattit un *dragon infernal.*

[2] Près d'Hermioné se trouvait un marais d'Achéruse, comme à Cichyre (Pausan., II, 35, § 7). C'était par là, disaient les habitants d'Hermioné, qu'Hercule avait fait sortir Cerbère du Tartare (Eurip., *Herc. fur.*, 615). Près de Ténare se trouvait aussi une caverne à laquelle s'attachait la même tradition (Strab., VII, p. 363; Pausan., III, c. 25, § 4.)

[3] Une tradition faisait descendre Hercule aux enfers par cet endroit (Pompon. Mela, I, 19). Voy. Eug. Boré, *Correspondance d'un voyageur en Orient*, t. I, p. 211.

[4] Voy. A. de Jorio, *Viaggio di Enea all' Inferno, ed agli Elisii secondo Virgilio*, 2ᵉ édit. (Napoli, 1825), et A. Mézières, *De fluminibus inferorum*, p. 31 (Paris, 1853).

[5] Χάλκεος οὐδός, χαλκόπους ὀδός. (Sophocl., *Œdip. Col.*, 57, et *Schol. ad. h l.*)

fables comme un moyen de fortifier dans les esprits la foi à l'immortalité de l'âme.

Les doctrines cosmogoniques qui se liaient à la théogonie, restèrent, en Grèce, peu différentes de celles qu'on trouve dans Homère et Hésiode. Elles ne se grossirent que d'un petit nombre de légendes, ou ne subirent que de faibles modifications qui n'en dénaturèrent pas l'esprit. Ainsi que l'a observé M. Nægelsbach[1], les dieux grecs ne sont pas les créateurs de l'univers, ils n'en sont que les régents. Ils ne constituent pas en effet des êtres éternels et nécessaires; ils ont pris naissance dans le temps, ils sont enfants du ciel et de la terre[2]. C'est à une époque beaucoup plus moderne que l'on commença à concevoir la divinité comme ayant ordonné et créé le monde[3]. Prométhée ne fut plus seulement le Titan dont la faute se liait à l'apparition de Pandore[4], on le représenta comme le père du genre humain[5], et il prit la place d'Héphæstos, le grand organisateur

[1] *Die Nachhomerische Theologie*, p. 71.

[2] Hesiod., *Oper. et Dies*, I, 108.

[3] Ainsi une inscription funéraire trouvée à Corcyre (Boeckh, t. II, n° 1907, BB, p. 986, *add.*), dit que Dieu est le père tout-puissant des immortels, qu'il a ordonné le monde (κόσμον διέταξε), qu'il a commandé à la lune d'éclairer pendant la nuit, et au soleil pendant le jour.

[4] Voy. p. 369.

[5] Telle est la légende racontée par Platon (*Protagoras*, § 30, p. 282, edit. Bekker), dans laquelle Prométhée et Épiméthée sont représentés chargés par les dieux d'orner les hommes des facultés qui leur sont nécessaires. C'est le mythe qui figure sur les bas-reliefs du Capitole et du Louvre, où l'on voit Prométhée forgeant le corps des hommes, et Athéné leur donnant la vie sous la figure d'un papillon. (Ot. Jahn, *Annal. de l'Instit. archéol. de Rome*, t. XIX, p. 306 et suiv.; Clarac, *Musée de sculpture antique et moderne*, t. II, pl. CCXV, n°s 323, 433.) Ces bas-reliefs, comme au reste tous ceux qui offrent le même sujet, datent du IIIe ou du IVe siècle de notre ère, et cela tend à faire croire que cette idée

de l'univers[1], dont les considérations qui ont été présentées au chapitre II ont signalé l'analogie originelle avec le frère d'Épiméthée. Une autre tradition dont j'ai aussi fait ressortir, au même chapitre, le caractère oriental, nous fournit sur l'origine de notre espèce une explication mythique qui prit grande faveur chez les Grecs. Pindare[2] est le premier qui y fasse allusion. Apollodore[3] et Strabon[4], qui prenaient sans doute pour guide Hellanicus, nous ont conservé l'ensemble du mythe. D'après cette tradition, Deucalion fut le premier roi des Hellènes[5], le père et le fondateur de cette nation[6]. On le faisait généralement régner en Phthiotide et en Hémonie. Zeus, ayant résolu d'anéantir la race humaine, qui avait provoqué

cosmogonique ne s'était popularisée qu'assez tard chez les Grecs. Pausanias (X, c. 4, 3) nous rapporte qu'à Panopeus, on voyait, sur les bords d'un ravin, des pierres couleur de boue, et que certaines gens assuraient être un reste du limon avec lequel Prométhée avait fait tout le genre humain.

[1] Prométhée est représenté comme étant le père de tous les arts techniques, ce qui était précisément le caractère d'Héphæstos : Πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμηθέως (Æschyl., *Prometh.*, 506), et dans un grand nombre de fables il lui est substitué. Par exemple, à la naissance d'Athéné, on lui faisait ouvrir la tête de Zeus (Cf. Euripid., *Ion.*, v. 457 et sq.; Apollodor., I, 3). Suivant la croyance populaire, Prométhée avait créé et façonné le corps de l'homme comme un forgeron fond et forge une statue d'airain, et c'était Athéné qui avait mis l'âme. (Voy. Steph. Byzant., v°. Ἰκόνιον. Cf. A. Knœtel, *Die Sage von Prometheus und Seinen Brüdern*, ap. *Archiv. für Philologie und Pädagogik.*, t. XVIII, p. 206, c. 4.)

[2] Pindar., *Olymp.*, IX, 46, 66, 72.

[3] Apollodor., I, 72. Voy. sur ce mythe, G. Grote, *History of greece*, t. I, p. 132 et suiv.

[4] Strab., IX, p. 431. C'est Hellanicus qui fournit au scholiaste de Pindare une partie des circonstances qu'il ajoute au récit du poëte.

[5] Plutarch., *Adv. Colot.*, § 31, p. 598, edit. Wyttenb.

[6] Apollon. Rhod., *Argonaut.*, III, 1085. Voy. plus haut, p. 88. D'après les marbres de Paros, Deucalion avait fondé Lycorée. *Marm. Oxon.*, p. 19, ep. 4.)

sa colère par une foule de crimes, envoya un déluge dans la contrée où régnaient les Hellènes, et n'épargna, à raison de leur piété, que Deucalion et Pyrrha, son épouse. Cette Pyrrha est représentée comme la première femme que les dieux aient formée, et des traditions la faisaient, pour ce motif, fille d'Épiméthée et de Pandore [1]. Le mythe d'Épiméthée et de Prométhée se rattachait certainement à ces personnages, car ce fut d'après le conseil de ce dernier, que Deucalion, pour échapper au cataclysme, construisit une barque qu'il pourvut de tous les moyens de subsistance. Il passa dans cette nef neuf jours et neuf nuits, alors que la terre était couverte d'eau; après quoi il aborda avec sa femme au mont Parnasse, où habitaient les Muses et où Thémis avait son oracle [2]. Il attendit, sur cette montagne, la fin du déluge, et quand les eaux se furent retirées, il sacrifia à Zeus Phryxios. Suivant les uns, le dieu envoya Hermès à Deucalion, qui lui indiqua comment il pouvait repeupler le monde. Suivant les autres, et c'était la tradition la plus répandue, Deucalion et Pyrrha se présentèrent au sanctuaire de Thémis et interrogèrent son oracle sur les moyens de remplacer les mortels, qui avaient été tous anéantis. La déesse leur répondit de se voiler le visage et de jeter derrière eux les os de leur grand'mère. Deucalion comprit le véritable sens de cette réponse : il se voilà le visage ainsi que Pyrrha, et jeta par-dessus son épaule des pierres ramassées à terre. De ces pierres naquirent les hommes, et celles que Pyrrha avait jetées

[1] Voy. *Schol. ad Pindar. Ol.*, IX, 73.

[2] *Schol. ad. Pindar.*, IX, 64. Suivant d'autres ce fut au mont Othrys, en Thessalie.

de la même manière donnèrent naissance aux femmes [1]. La terre produisit d'elle-même les autres êtres [2]. Deucalion descendit alors des hauteurs du Parnasse, et alla élever à Opos [3], suivant d'autres à Cynos [4], sa première habitation.

Cette fable, dans laquelle on entrevoit l'influence d'une célèbre tradition orientale [5], qui en avait été peut-être le point de départ, ne saurait être prise que pour une allégorie destinée à rappeler que les hommes sont sortis de la terre, sans que nous puissions savoir comment. Les pierres, qui constituent l'écorce même du sol, se transforment en os, et pendant cette métamorphose mystérieuse, Deucalion a la tête voilée.

Les Grecs sentirent si bien l'impossibilité d'expliquer la naissance du premier homme, que leur imagination, d'ordinaire si féconde pour rendre compte allégoriquement des phénomènes de l'univers, n'inventa aucun autre récit, ne supposa aucune variante de la tradition de Deucalion. Ce sont les philosophes seuls qui commencèrent à agiter le grand problème de l'origine de l'homme, et qui hasardèrent les premiers essais d'une genèse, tout en adoptant l'opinion du vulgaire, que l'homme est né de la terre [6], opinion répétée par les

[1] Pindar., *Olymp.*, IX, 46 et sq. *Schol. ad. h. l.*

[2] *Ibid.*

[3] Pindar., *Olymp.*, IX, 46.

[4] Strab., p. 485. *Schol. ad. Pindar. Ol.*, IX, 64.

[5] L'analogie du mythe de Deucalion avec la tradition de Noé fut encore rendue plus grande par les circonstances qu'y ajoutèrent Plutarque et Lucien, et qui sont évidemment empruntées aux traditions bibliques. (Voy. mon article DÉLUGE, dans l'*Encyclopédie moderne*, dirigée par M. L. Renier.)

[6] La doctrine généralement soutenue par les philosophes, c'est que

poëtes[1] et que confirment les légendes qui circulaient sur les personnages et les peuples autochthones[2]. Une croyance assez générale, qui se rapprochait des doctrines égyptiennes[3], attribuait à l'action des rayons du soleil sur la terre encore molle et humide la formation des hommes; et cette doctrine remontait certainement à une époque fort reculée. L'expression πλάσμα πηλοῦ[4], appliquée au corps des premiers hommes par Aristophane, est en parfaite conformité avec un passage d'Hésiode[5], qui nous montre le corps de la première femme fait d'une argile délayée dans l'eau et rendue plastique[6].

La catastrophe du déluge, plus accessible à l'intelligence humaine, fut singulièrement développée[7]; on

les premiers hommes sont nés de la terre (γηγενεῖς), et qu'ils s'engendrèrent ensuite les uns des autres. (Cf. Platon. *Politic.*, § 12, p. 506 edit. Bekker. Jamblich., *Adhort. ad Philos.*, XII, p. 174; Ciceron. *De republ.*, III, 1; *Tusculan.*, I, 19. Chrysipp., *Fragm.*, 833. Cf. ce qui a été dit au chapitre II, p. 219.)

1 Ἄνθρωπον ὡς ἄνδωκε γαῖα πρώτη ἐνεγκαμένα κάλον γέρας. Pindar., *Fragm.*, ap. Origen., *Philosoph.*, edit. Miller, p. 96. *Lyr. græc.*, edit. Bergk, v. 83.

2 Pausan., II, c. 29, § 2. Voy. ce qui a été dit au chapitre II, p. 216.

3 Pausan., VIII, c. 29, § 3; Censorin., *De die natal.*, c. 4. Cf. mes observations dans la *Revue archéol.*, année 1852, t. VIII, p. 638.

4 C'est-à-dire *ouvrage façonné avec de la boue*. Aristoph., *Aves*, v. 686.

5 Dans un fragment d'Hésiode, rapporté à tort à l'épisode de Pandore, on lit :

Τοῦ πηλοπλάστου σπέρματος θνητὴ γονή (Proclus, *ad Hesiod. Oper.*, 156, p. 135, edit. Gaisford). M. A. Knœtel a judicieusement corrigé γόνη pour γονή.

6 Voy. A. Knœtel, *Die Sage von Prometheus*, dans *Archiv für Philologie und Pädagogik*, t. XVIII, p. 221 (1851). Cf. Preller, *Die Vorstellungen der Alten, besonders der Griechen von dem Ursprung und den aeltesten Schicksalen des menschlichen Geschlechts*, dans le *Philologus*, t. I, p. 421 et suiv.

7 La tradition du déluge avait aussi cours à Mégare, et l'on rappor-

la trouve reproduite dans la tradition d'Ogygès et dans celle qui attribuait ce cataclysme à Hercule, lequel aurait fait, disait-on, refluer le fleuve Céphise dans la plaine d'Orchomène [1]. La forme que les Grecs supposaient à la terre et aux cieux[2], la suspension de ceux-ci sur des montagnes qui avaient pour base notre sol [3], dénotent les idées les plus enfantines. Aussi voit-on Hérodote considérer le Borée et l'hiver, le Notus et l'été, comme deux principes fixes attachés à des points déterminés du ciel [4], et c'est ainsi qu'il explique la froidure des climats boréens. Au delà de la source du Borée, était une terre

tait que le personnage de ce nom, fils de Zeus et d'une Nymphe (Sithnide), échappa au cataclysme, en suivant une troupe de grues qui alla se percher sur le mont Gérania (Pausan., I, c. 40, § 1), fable évidemment forgée sur le nom de *Gérania*, qui rappelle le nom grec de la grue (γέρανος). A Delphes, un conte non moins puéril rapportait que les habitants avaient échappé au déluge, en suivant un loup qui les avait conduits au mont Parnasse (Pausan., X., c. 6, § 2). Cette fable était aussi fondée sur le nom de la ville de Lycorée, construite sur le Parnasse, après le déluge, et qui rappelle le nom grec du loup (λύκος).

[1] C'était une tradition thébaine. On disait que le héros avait bouché le gouffre dans lequel se précipitait le Céphise (Pausan., IX, c. 38) ; et en effet c'est très vraisemblablement au souvenir d'un de ces débordements si fréquents du lac Copaïs, que le déluge d'Ogygès ou de Deucalion aura été assimilé. Deux villes du nom d'Athènes et d'Éleusis passaient, dans les traditions ce pays, pour avoir été détruites par un débordement du lac (Pausan., IX, c. 24, § 2). Les vallées de la Phocide et de la Béotie étant très fermées, sont fort exposées aux inondations, dès que les torrents viennent à se grossir. (Voy. mon article DÉLUGE, déjà cité, p. 65.)

[2] Voy. la Dissertation de Letronne *sur le personnage d'Atlas*, dans les *Annales de l'Institut archéologique de Rome*, t. II, p. 161 et sv.

[3] Pindar., *Pyth.*, I, 19; Herodot., I, 184.

[4] Voy. Letronne, *Opinions populaires et scientifiques des Grecs sur la route oblique du soleil*, dans le *Journal des savants* (mars 1839), p. 134.

fertile, du climat le plus enchanteur, puisqu'elle n'avait pas à souffrir de ce vent glacé. C'était là que vivait une nation privilégiée, exempte de peines et de maladies, coulant une vie millénaire, sans connaître la vieillesse, au milieu de chants, de chœurs de danse et de la musique, et, pour ce motif, chérie d'Apollon [1].

Cette région fabuleuse des Hyperboréens appartient au même ordre d'idées que les îles des Bienheureux, les îles Fortunées et le jardin des Hespérides. C'est toujours cette même croyance qui plaçait au delà des mers, au delà de notre terre, supposée plate et entourée de montagnes, les champs Élysées [2].

La philosophie rectifia la plus grande partie de ces idées, elle ne les fit jamais complétement disparaître. Consacrées qu'elles étaient par les anciens poëtes, c'est-à-dire par les théologiens de la Grèce, elles gardèrent

[1] Herodot., IV, 36; Pindar., *Olymp.*, III, 55 sq.; Strab., I, p. 61, 62; VII, p. 295. Ces légendes ont été singulièrement propagées par les prêtres de Dodone, d'Olympie, de Délos et de Delphes. Les derniers poussaient leurs prétentions jusqu'à soutenir que leur oracle avait été fondé par deux Hyperboréens (Pausan., X, c. 5, § 4), dont les noms tout grecs, Pagasos et Agyeus, se reconnaissent pour deux épithètes d'Apollon. Cette circonstance, remarquée par Letronne (*Dissert.*, *cit.* ap *Journal des savants*, année 1839, p. 138), prouve suffisamment le mensonge. Les prêtres de Délos affirmaient que les Hyperboréens envoyaient, tous les ans, en offrande en Apollon, les prémices des fruits que produisait cette terre fertile et bienheureuse (Herodot., IV, 32).

[2] Voilà pourquoi le pays des Hyperboréens, de même que les îles Fortunées et le Paradis terrestre, ont été de plus en plus reculés à mesure que les connaissances du monde réel s'étendaient. La source du Borée fut, pour ce motif, portée chaque jour davantage vers le nord, et placée dans une chaîne de montagnes imaginaire que l'on appela *Ripées* ou *Riphées* (Ῥίπαια ὄρη), nom dérivé de ῥίπη, *courant impétueux*. Ces monts Riphées furent ensuite reportés graduellement de plus en plus au septentrion.

toujours une autorité qui contre-balança les enseignements de la raison et de la science. Mais cette autorité diminua graduellement à mesure que les esprits s'éclairèrent. Ce qui arriva pour les premières idées des Grecs sur la constitution de l'univers, advint aussi pour les dieux dont j'ai résumé l'histoire. Attaquées, minées sourdement par la philosophie, les traditions mythologiques que consacrait le culte dont les formes vont être exposées au second volume de cet ouvrage, perdirent rapidement la valeur dogmatique dont elles avaient besoin pour garder l'empire qu'elles exerçaient sur l'opinion.

FIN DU PREMIER VOLUME.

ERRATA.

Page 30, lig. 10. *Au lieu de* : de la Crète, qui ayant apporté, *lisez* : de la Crète. Les Curètes ayant apporté.

. 39, note 4. *Au lieu de* : Le nom de Hellade semble en effet impliquer, *lisez* : Le nom de Hellade semble impliquer.

53, note, lig. 5. *Au lieu de* : ὑπὸ Βοιωτῶω, *lisez* : ὑπὸ Βοιωτῶν.

55, lig. 17. *Au lieu de* : Jupiter de Dodone, *lisez* : Zeus de Dodone.

56, notes 2 et 3. *Au lieu de* : Jupiter, *lisez* : Zeus.

60, lig. 2. *Au lieu de* : Jupiter arcadien, *lisez* : Zeus arcadien.

61, lig. 3. *Au lieu de* : Zeus lycien, *lisez* : Zeus lycéen.

63, lig. 16. *Au lieu de* : au dieu Zeus, Cronos, *lisez* : au dieu Zeus, fils de Cronos.

74, lig. 6. *Au lieu de* : Ζεῦς, *lisez* : Ζεύς.

76, lig. 8. *Au lieu de* : laissent penser, *lisez* : laissent percer.

86, lig. 10 et 13. *Au lieu de* : Despœné, *lisez* : Despœna.

89, note 4, lig. 11. *Au lieu de* : sa forme aryenne, *lisez* : sa physionomie aryenne.

101, lig. 8. *Au lieu de* : prémisses, *lisez* : prémices.

136, note 3, lig. 4. *Au lieu de* : les vices, *lisez* : les violences.

140, lig. 21. Au lieu de : *Suppliants*, lisez : *Suppliantes*.

141, lig. 20. *Au lieu de* : le premier, Râma, *lisez* : le premier Râma.

147, lig. 17. Au lieu de ; *Agieus*; lisez : *Agyeus*.

164, note, lig. 6. Au lieu de : l'*Encycl. d'arch.*, lisez : l'*Encycl. d'Antiq.*

174, lig. 7. *Au lieu de* : σπήλαιος, *lisez* : σπήλαιον.

178, note 9, lig. 1. Au lieu de : *amor. fatr.*; lisez : *amor. fratr.*

180, note 4, lig. 5. *Au lieu de* : des dieux, *lisez* : de dieux.

182, note 2, lig. 2. *Au lieu de* : recouvre, *lisez* : recouvrait.

189, lig. 2 des notes. *Au lieu de* : sont l'occasion, *lisez* : est l'occasion.

Page 194, note 3, lig. 2. *Au lieu de :* l'aruspicisme; *lisez :* l'aruspicine.
196, lig. 13. *Au lieu de :* à toujours, *lisez :* de toujours.
215, note 1. *Au lieu de :* ῶ θεῖν, *lisez :* ὠθεῖν.
221, lig. 18. Au lieu de : *Lycæus*, lisez : *Lycæos*.
228, lig. 1. *Au lieu de :* Erychthonius, *lisez :* Erichthonius.
229, lig. 8, 11, 17. *Au lieu de :* Erychthonius, *lisez :* Erichthonius.
256, lig. 10. *Au lieu de :* doué cependant encores, *lisez :* doués cependant encore.
277, lig. 1. *Au lieu de :* Uranus, *lisez :* Uranos.
283, lig. 7. *Au lieu de :* στεναρή, *lisez :* σθεναρή.
303, lig. 8. *Au lieu de :* n'ait contribué, *lisez :* ait contribué.
316, lig. 1. *Au lieu de :* Jupiter (Διός, etc.), *lisez :* (Διὸς, etc.).
316, lig. 4. *Au lieu de :* vigoureux, *lisez :* vigoureuse.
341, lig. 27. *Au lieu de :* Θεοφιλῆς, *lisez :* Θεοφιλής.
366 et suiv. *Au lieu de :* le poëme des *Travaux et des Jours*, *lisez :* le poëme des *Travaux et les Jours*.
379, lig. 2. *Au lieu de :* invraisemblablement, *lisez :* vraisemblablement.
388, lig. 2. *Au lieu de :* ἀσθεμφής, *lisez :* ἀστεμφής.
399, note 1, lig. 5. *Au lieu de :* Μήλω, *lisez :* Μήλων.
408, note 2. *Au lieu de :* ἐταρεῖος, *lisez :* ἑταιρεῖος.
410, note 2. *Au lieu de :* μάλεος, *lisez :* σημαλέος.
425, note 2. *Au lieu de :* Pitthæos, *lisez :* Pittheus.
426, lig. 13. *Au lieu de :* παρθένια, *lisez :* παρθενία.
437, note 5. *Au lieu de :* Προςπύλαῖος, *lisez :* Προπύλαιος.
444, note 4, lig. 2. *Au lieu de :* Hieropolis, *lisez :* Hierapolis.
455, note 1, lig. 2. *Au lieu de :* Deæ, *lisez :* Dea.
456, lig. 9. *Au lieu de :* Ils l'invoquaient, *lisez :* Les Crétois l'invoquaient.
477, lig. 17. *Au lieu de :* Sous les traits humains, *lisez :* Sous ces traits humains.
517, lig. 17. *Au lieu de :* Μεθή, *lisez :* Μέθη.
522, lig. 20. *Au lieu de :* Chronos, *lisez :* Cronos.
541, lig. 1. *Au lieu de :* le suivent, *lisez :* la suivent.
553, lig. 2. *Au lieu de :* grains, *lisez :* gains.

TABLE ANALYTIQUE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

